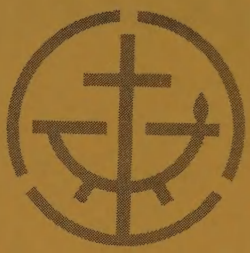
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
10017049533

Bibliothek theologischer Klassiker

Schmid,

Biblische Theologie.



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Bibliothek
theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben
von
evangelischen Theologen.

Zweiundvierzigster Band:
Schmid, Biblische Theologie. I.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1892.

S
297
34
892
v. 1

Biblische Theologie

des

Neuen Testamentes.

Von

Christian Friedrich Schmid.

Neue Ausgabe in drei Teilen.

Erster Teil.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1892.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Die neuteſtamentliche Theologie 1
2. Das neuteſtamentliche Chriſtentum 14

Erſter Teil.

Das meſſianiſche Zeitalter.

Einleitung. Die Quellen 24

Erſte Abteilung.

Das Leben Jeſu.

Aufgabe 39

I. Die Vorgeſchichte Jeſu.

1. Die Vorgeſchichte im allgemeinen 40
2. Abſtammung und Geburt Jeſu 46
3. Erſtes Bekanntwerden und Jugendleben 57

II. Vorbereitung und Übergang zur öffentlichen Wirkſamkeit.

1. Wirkſamkeit des Täufers 63
2. Perſönliches Verhältnis des Täufers zu Jeſus 70
3. Die Taufe Jeſu 73
4. Die Verſuchung Jeſu 77

333774

Seite

III. Verlauf des öffentlichen Lebens.

1. Plan Jesu 84
2. Ausführung dieses Planes 93
3. Das Äußere seiner öffentlichen Wirksamkeit; Wahl und Heranbildung der Jünger 97
4. Jesus als Lehrer 103
5. Jesu Handeln 117
6. Jesu Wunder 126

IV. Ende des Lebens.

1. Leiden und Tod Jesu 135
2. Auferstehung und Erhebung Jesu 142

Zweite Abteilung.

Die Lehre Jesu.

Übersicht 149

I. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

1. Der Vater 155
2. Der Sohn 178
3. Die Verklärung des Vaters im Sohne 241
4. Der Geist 245
5. Vater, Sohn und Geist 272

II. Die Erlösung der Menschen.

1. Übersicht 286
2. Das Objekt der Erlösung 288
   a. Der Mensch 288

Einleitung.

1. Die neutestamentliche Theologie.

§ 1.

Die biblische Theologie des Neuen Testamentes ist die wissenschaftliche historisch-genetische Darstellung des in den Schriften des Neuen Testamentes enthaltenen Christentums; sie steht zur Exegese sowohl als zu der systematischen und kirchenhistorischen Theologie in dem Verhältnisse realer Verwandtschaft und Verschiedenheit zugleich, indem sie teils Resultat der ersteren und Spitze der ganzen exegetischen Theologie, teils Voraussetzung der systematischen und kirchenhistorischen Theologie ist. Als solcher kommt derselben ein hohes teils absolutes, teils relatives, unserer Zeit nach dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft eigentümliches Interesse zu. Durch ihren Begriff ist für ihre Behandlung die historische Methode vorgeschrieben.

1. Der Gegenstand ist die christliche Religion, wie sie in den Schriften des Neuen Testamentes ausgeprägt vorliegt. Daraus geht hervor, daß es sich um keinen anderen Inhalt der Bibel handelt als um den christlich-religiösen, und insbesondere die nicht religiösen oder nicht christlichen An-

sichten, welche darin gelegentlich erwähnt sind, wie die jüdischen, nur hierher gehören, sofern sie in lehrreicher Beziehung zum Christentum stehen. Ebenso müssen wir die neutestamentliche Ausprägung des letzteren im Gegensatze gegen jede spätere als Gegenstand festhalten, außer sofern eben auch die letztere ein besonderes Licht auf jene wirft. Unsere Wissenschaft umfaßt Glaubens- und Sittenlehre des Neuen Testaments, also das ganze neutestamentliche Christentum. Eine historisch-genetische Darstellung nennen wir sie, sofern sie das Christentum des Neuen Testaments zunächst als geschichtlich gegebene Thatsache nimmt, als solche erforschen und in seinem allmählichen Entwickelungsgange darstellen will. Sie ist genetisch, weil sie den Stoff nicht bloß in seiner Einheit auffaßt, sondern auch nach seiner Mannigfaltigkeit, als begriffen in dieser Entwickelung, die Unterschiede, sofern sie charakteristisch sind, nachweisen, aber auch so viel möglich erklären, ihr gegenseitiges Verhältnis darstellen und sie zur wesentlichen Einheit vermitteln will. Der Name der biblischen Theologie des Neuen Testaments ist also nicht präcis für den Begriff, weil er die Wissenschaft weder von der Exegese noch von der systematischen Theologie genug unterscheidet. Allein wenn man sie statt dessen biblische Dogmatik nennen wollte, so ist einesteils hier die Verwechselung mit der systematischen Theologie noch näher gelegt, und andernteils der Name zu enge, da sie nicht nur die Glaubenslehre befaßt.

Was das Verhältnis zu anderen Zweigen der Theologie anbelangt, so ist unsere Wissenschaft vor allem ein Teil der biblischen Theologie überhaupt, welche sich in die alt- und neutestamentliche teilt, und mithin die Darstellung der in der ganzen Bibel niedergelegten Religion ist. Es ist aber bei dem großen äußerlichen und innerlichen Unterschiede dieser

zwei wesentlich verschiedenen Entwickelungsstufen und Formen der biblischen Religion passender, beide gesondert darzustellen. Wird doch jede vereinigende Behandlung innerhalb ihrer Aufgabe immer wieder auf diese Absonderung hingeführt. In einem näheren Verhältnisse steht sie dann zunächst zur Exegese; wie diese hat sie es mit Erforschung der Schrift zu thun. Sie hat den in der Schrift niedergelegten Gedanken auf den Grund der biblischen Darstellung zu reproduzieren. Aber sie ist die gesteigertste exegetische Funktion. Die Auslegung ist auf ihrer ersten Stufe, wenn sie aus einem einzelnen Lehrworte eine Lehre nachweist als den Sinn dieses Wortes; sie hebt sich auf die zweite Stufe, wenn sie den Sinn und Inhalt ganzer Bücher und Abschnitte ermittelt oder aus mehreren Lehrstellen, welche denselben Gegenstand behandeln, durch Vergleichen und In-eins-schauen die bestimmten Begriffe und Lehrsätze entwickelt; sie erhebt sich auf ihre dritte Stufe, wenn sie aus einer Totalität von Lehrreden oder Lehrschriften, in welchen die verwandten Stellen zusammengenommen und — geschaut werden, bestimmte Begriffe und Lehrsätze ermittelt, aber sich nicht mit einzelnen Begriffen und Sätzen begnügt, sondern ein Ganzes von Lehrgedanken, Begriffen und Sätzen heraushebt, ihre Einheit sowohl als Mannigfaltigkeit in einem lebensvollen Lehr-Ganzen darstellt und die Gedankensysteme als unterschiedene in ihrer organischen Stufenfolge aufzeigt; dies thut eben die biblische Theologie. Die ihres Berufs sich bewußte exegetische Theologie wird durch denselben und unaufhaltsam bis zu dieser Spitze vorwärts getrieben und muß sich in diesem Resultate zusammenfassen. Ebenso steht nun unsere Wissenschaft in einem etwas andern Zusammenhange mit der systematischen Theologie. Man hat unter biblischer Theologie häufig nichts anderes verstanden als eine bestimmte

Art von Dogmatik, nämlich die abgesehen von der kirchlichen Lehrentwickelung zunächst nur auf das Neue Testament sich gründende. Allein so sehr dieselbe die Aufgabe hat, den Stoff systematisch zusammenzufassen, so wesentlich unterscheidet sie sich doch von jener Dogmatik durch ihren geschichtlichen Charakter. Noch ferner steht ihr die kirchliche, die spekulative oder deskriptive Dogmatik. Aber sie ist mit der Dogmatik und aller systematischen Theologie verwandt, sofern diese sich auf das neutestamentliche Christentum stützt und die Frage zur Voraussetzung hat: was denn dieses sei. — Der historische Charakter unserer Wissenschaft setzt sie in ein Verwandtschaftsverhältnis zur geschichtlichen Theologie überhaupt; aber sie unterscheidet sich von der Kirchengeschichte, weil ihr Gegenstand die Gründung der Kirche ist, und das Normierende für die ganze Folgezeit; dies ist ein tieferer Unterschied als der des Ruhenden und der flüssigen Entwickelung in ihrer Breite. Allerdings hat die ganze Geschichte hier ihren Ausgangspunkt, aber der Unterschied ist ein wesentlicher, so sehr, daß die biblische Theologie einen höheren Wert für die systematische als für die geschichtliche Theologie hat; so auf protestantischem Standpunkte.

2. Das absolute Interesse unserer Wissenschaft liegt in ihrer Stellung, im Organismus der theologischen Wissenschaften. Dies absolute Interesse ist aber durch die Zeitverhältnisse und Bedürfnisse eigentümlich gesteigert, und zwar in mehrfacher Hinsicht, in historisch-kritischer und in dogmatischer. Soll die lebendige Entwickelung des Christentums begriffen werden, so muß vor allem der lebendige Keim richtig erkannt, das heißt das Urchristentum geschichtlich erforscht sein. Je schwieriger dies durch die kritischen Fragen geworden ist, desto wichtiger muß die genetische Darstellung des Inhaltes der Urkunden, insbesondere der Lehrbegriffe

werden. Sie greift selbst in die kritischen Aufgaben des Neuen Testaments aufs tiefste ein. So in der Evangelienfrage. Es ist insbesondere durch Strauß die Aufmerksamkeit vornehmlich auf den äußerlich geschichtlichen Inhalt der Evangelien von neuem gelenkt worden, und eine Reihe von Jahren hat der Kampf um diese Seite gedauert. So wird es gut sein, auch vonseite des doktrinären Elementes und Ideengehaltes der Evangelien die kritische Frage zu beleuchten und dadurch eben, daß dieses Element vorzugsweise in Erwägung gezogen wird, wohl wieder etwas mehr Ruhe und Unbefangenheit herbeizuführen. Durch eine Entwickelung der Lehre Jesu werden wir uns sofort ein Urteil bilden können fürs erste über das Verhältnis der Lehre Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes, wie groß oder klein der Unterschied zwischen beiden Darstellungen sei; fürs zweite über das Verhältnis der von den Evangelisten Jesu zugeschriebenen Lehre zu dem, was uns aus den übrigen neutestamentlichen Schriften als apostolische Lehre bekannt ist. Das Ergebnis wird also auch einen Beitrag darbieten zur Lösung der Frage, ob jene von den Evangelisten überlieferte Lehre Jesu sich wirklich zu der Apostellehre, wie sie in den übrigen neutestamentlichen Schriften enthalten ist, verhält wie das Fundament zum aufgeführten Gebäude, oder ob beide keinen solchen Unterschied zeigen und mithin es wahrscheinlich sei, daß, was die Evangelisten Jesu selbst als Lehre zuschreiben, eigentlich nichts anderes sei als Lehre der Apostel. Wir werden in Beziehung auf beide Fragen zu bemerkenswerten Resultaten kommen. Es wird sich in letzterer Absicht zeigen; was uns als Lehre Jesu gegeben ist, ist in der That von der Art, daß es Fundament und Wurzel ist, während die apostolische Lehre in den übrigen neutestamentlichen Schriften offenbar abgeleitet ist und eine weitere Ent-

wickelung davon enthält; in den Lehrreden Jesu haben wir den prägnanten Keim und Kern, die Wurzel, die einfache aber feste Grundlage, in der apostolischen Lehre, wie die übrigen neutestamentlichen Schriften sie geben, haben wir die Sprossen und Zweige, die aus dem Keime erwachsene Pflanze; wir haben das aufgeführte Gebäude, das auf jener einfachen, aber festen Grundlage ruht. So lebendig und lebenskräftig die apostolische Lehre erscheint, so original, so prägnant, so die Ausprägung in der allerersten Form darstellend erscheinen die Lehrreden des Herrn in den Evangelien und beide, die apostolische Lehre ebenso sehr ihren weiter entwickelten Verhältnissen angemessen als die Lehrreden des Herrn den Verhältnissen seines persönlichen Lebens entsprechend. Was aber jenes Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern betrifft, so wird sich uns zeigen, wie ungeachtet alles Unterschiedes im wesentlichen die Einheit in der Tiefe ruht, wenn man nur sich nicht durch die Form täuschen läßt; und diese Form erklärt sich in ihrer Mannigfaltigkeit auch wieder von selbst.

Auch der Darstellung der Apostellehre kommt bei diesem Wechselverhältnisse der biblischen Theologie und der Kritik, welche letztere die Resultate der ersteren um so höher anschlagen muß, je mehr sie sich selbst auf innere Gründe stützt, eine große Bedeutung in dieser Rücksicht zu. Die moderne Kritik hat nur vier paulinische Briefe als echt anerkannt, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die jüngeren paulinischen Briefe mit den älteren doktrinell nicht übereinstimmen. Die neutestamentliche Theologie wird daher in den Punkten, wo es darauf ankommt, die Lehre der älteren und der jüngeren auseinanderhalten und vergleichen. Aber eben deswegen wird dieser Teil der neutestamentlichen Theologie einen wichtigen Beitrag zur Entscheidung über die Echt-

heit der jüngeren Briefe geben. Man hat ferner die beiden petrinischen Briefe angefochten und sie dargestellt als eine Nachahmung des Paulus, durch welche die späteren Petriner davon überredet werden sollten, daß Petrus mit Paulus übereinstimme. Wir werden nun sehen, ob die Lehren dieser Briefe, namentlich des ersten, nur ein Aggregat von paulinischen und judaistischen Elementen seien, ob nicht vielmehr ein selbständiger Lehrbegriff darin enthalten sei. In derselben Weise ist auch der Lehrgehalt des Jakobusbriefs von großer Wichtigkeit.

Das Interesse unserer Wissenschaft in Absicht auf die systematische Theologie aber ist auf eigentümliche Weise gesteigert durch das Bedürfnis eines Schriftgebrauchs in höherem Sinne, wie es sich durch die Entwickelung der systematischen Theologie überhaupt und insbesondere gegenüber der starken Ausbildung des idealen oder spekulativen Elementes derselben herausgestellt hat. Die systematische Theologie in verschiedenen Zeiten hat sich freilich diese Aufgabe ihrer Selbstzurückbeziehung auf die heilige Schrift und namentlich das Lehrwort des Herrn im Neuen Testament sehr leicht gemacht, teils wenn man es gleichsam voraussetzen zu dürfen glaubte, daß man die Identität dessen, was man als theologisches System gab, mit dem Neuen Testament, namentlich mit dem Lehrwort des Herrn anerkenne, anderenteils wenn man auch sehr wenig Gewicht darauf legt, ob der Inhalt der systematischen Theologie als übereinstimmend mit der Schrift erkannt werde oder nicht, und eben daher die Wahrheit, welche man in der systematischen Theologie aufstellen zu können oder zu müssen glaubte, anderswoher zu schöpfen sich bewußt war als aus der Schrift; so kam es, daß die exegetische Funktion der systematischen Theologie oft sehr unbefriedigend vollzogen wurde. In den meisten

Bearbeitungen auch in der neueren Zeit, hier eben namentlich auf der spekulativen Seite, wo man das System der Theologie als spekulativ gab, mit einigen Citaten aus der Schrift; aber selbst wo man sich bemühte um die exegetische Funktion der systematischen Theologie, stieß man um so mehr auf Schwierigkeit; es ist in derselben so vielerlei zu berücksichtigen; der Stoff ist so mannigfaltig als historisch-exegetischer Stoff, daß es, wenn nicht die wissenschaftliche Darstellung zu sehr ausgedehnt werden sollte, häufig als eine Notwendigkeit erschien, die exegetische Funktion möglichst zu beschränken.

Bei aller solchen Behandlungsweise gewinnt aber die systematische Theologie nicht, sie muß, insbesondere als Glaubenslehre, sich notwendig und wesentlich beziehen auf das in den heiligen Schriften des Neuen Testamentes niedergelegte Christentum; sie muß sich ihren Stoff aus dieser Erkenntnisquelle schöpfen, und wie sich auch ihre wissenschaftliche Form gestalte, die Identität ihrer Lehre mit dem biblischen Christentum nachweisen. Hier allein liegt die göttliche Offenbarung, das Christentum selbst in seiner originalen Geistesreinheit und Tiefe vor, in urkundlicher Bezeugung und mit Beweisung des Geistes und der Kraft, so daß alle befriedigende Bearbeitung und Gestaltung und alle wahrhafte Reform und Neugestaltung der systematischen Theologie von der heiligen Schrift ausgehen muß, nicht im Buchstabenwesen, aber desto gewisser im Geisteswesen, das sich auch im Buchstaben der Schrift fixiert hat. Muß die systematische Theologie sich in Abweichung von dieser Quelle erkennen, so ist eben damit zweifelhaft, ob das, was sie giebt, irgend Christentum sei. Eben deswegen hat sich immer mehr das Bedürfnis herausgestellt, daß die exegetische Funktion der systematischen Theologie gehörig vorbereitet sei auf

exegetischem Boden. Diese exegetische Bearbeitung der heiligen Schriften des Alten und Neuen, insbesondere des Neuen Testamentes und hier namentlich des vom Herrn selbst überlieferten Lehrworts, wie sie als Vorbereitung zu der exegetischen Funktion der systematischen Theologie zu wünschen ist, beschränkt sich nicht auf die Einzel-Exegese, auf die biblischen Kommentare, sondern sie erstreckt sich wesentlich auf die Ermittelung ganzer biblischer Gedankensysteme, wie sie uns im Neuen Testamente vorliegen, einmal als Lehre Jesu in seinen Lehrreden, dann als Lehre der verschiedenen Apostel in den Briefen oder andern apostolischen Schriften, und diese Gedankensysteme sind so zu ermitteln, daß einmal von allen zusammengehörigen Schriften und Darstellungen jeder einzelne Begriff und Lehrsatz durch zusammenschauende Behandlung für sich ermittelt wird, und wiederum ihr organischer Zusammenhang; aber auch damit ist es noch nicht genug, sondern es ist wichtig, nun auch das wechselseitige Verhältnis dieser verschiedenen Gedankensysteme auszumitteln, als ein Verhältnis der wesentlichen Übereinstimmung sowohl als auch von einer gewissen Verschiedenheit, wodurch sich die charakteristische Eigentümlichkeit der Urheber dieser Gedankensysteme ins Licht setzt, so daß eine und dieselbe Wahrheit, ein und derselbe Begriff in dem einen von dieser, in dem andern von jener Seite ausgeführt, in dem einen in dieser, in dem andern in einer andern Verbindung mit andern Begriffen und Lehren, in dem einen in dieser, im andern in einer andern Zusammenordnung sich vorfindet. Das giebt dem in den heiligen Schriften niedergelegten Christentum eben seine Vielseitigkeit und Lebendigkeit, wodurch wieder ein eigentümliches Maß von Fruchtbarkeit bedingt ist. Aber diese Ermittelung und Erforschung kann natürlich schlechthin nicht auf dem Gebiete der systematischen

Theologie vorgenommen werden; sie gehört für die exegetische Theologie und ist Aufgabe für deren Spitze, für die biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments. Das Produkt aber soll vorausgesetzt werden dürfen, wenn man zur systematischen Theologie kommt, die systematische Behandlung der heiligen Schrift, kurz, der systematische Schriftgebrauch wird erst recht vermittelt durch diese Funktion der biblischen Theologie Alten und Neuen Testaments. Die neutestamentliche Theologie vermittelt bei der Mannigfaltigkeit der Schriften des Neuen Testaments erst den Gebrauch desselben als einer einheitlichen Urkunde göttlicher Offenbarung; sie vermittelt erst die verschiedenen Gedankensysteme nach ihrer Einheit und Mannigfaltigkeit, und zeigt, wie das Ganze eine einheitliche Urkunde des göttlichen Wortes darstelle, nicht eine unterschiedslose Einheit, aber den Einklang des Unterschieds, eine durch organische Ineinanderfügung der Unterschiede harmonische, reich in sich gegliederte Einheit. Also eben wo diese Funktion der neutestamentlichen Theologie vorangeht, da steht erst der Gebrauch der heiligen Schrift offen, wie er der systematischen Theologie Bedürfnis geworden ist. Wir müssen an die exegetische Funktion der letzteren oder, wenn wir so wollen, an die exegetische Beweisführung der Dogmatik und Moral Anforderungen machen, die das frühere Maß sehr übersteigen, und welchen man nur entsprechen kann, wenn die gehörigen Vorbereitungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie schon gegeben sind. Dazu kommt aber ferner, daß, je mehr von der einen Seite jetzt das ideale oder spekulative Element in der systematischen Theologie in den Vordergrund gestellt wird, es desto mehr gilt, das andere, das biblisch geschichtliche Element durch einen solchen großartigeren Schriftgebrauch zu heben.

Schon Schleiermacher, von welchem wir doch werden sagen müssen, daß die exegetische Funktion seiner Dogmatik weit nicht den gerechten Anforderungen entspricht, hat in seiner Glaubenslehre I, § 27 eine, wenn man sie richtig versteht, sehr wohl begründete Forderung aufgestellt, „daß in der Dogmatik sich immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwickeln sollte, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegte, sondern auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nähme, um so in dem Gedankengange der heiligen Schriftsteller dieselben Kombinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen, eine Anwendung, die in dem Lehrgebäude selbst nur angedeutet werden könne". Hierin liegt bestimmt eine Wahrheit, nur muß man sich hüten, diesen ins Große gehenden Schriftgebrauch nicht so zu verstehen, als ob man nur die heiligen Schriften in Bausch und Bogen für die systematische Theologie werde anzuwenden haben, so daß man ungefähr den nämlichen Stoff erhalte. Sondern wir müssen sehr genau sein. Die größte Genauigkeit aber wird in Erfassung des biblischen Christentums dadurch erzielt, daß man die biblischen Aussprüche in ihrem lebendigen Zusammenhang nimmt: dies aber setzt voraus, daß, was man im Lehrgebäude haben soll, um es hier auf vollständige Weise zu gewinnen, durch eine außerhalb der systematischen Theologie vollzogene Erforschung und Darstellung vermittelt werde.

3. Eben aber damit nun unsere Wissenschaft ihrer Aufgabe und ihrem hohen Interesse genüge, so muß sie streng an der historischen Methode, welche sich aus ihrem Begriffe ergiebt, festhalten und zwar insbesondere im Gegensatze zu jeder dogmatischen Behandlung. Daß diese hier längere

Zeit üblich war, erklärt sich aus dem Ursprunge der Disziplin als einer Hilfswissenschaft für die Dogmatik. Es erklärt sich aber auch aus der dogmatischen Auffassung ihres Begriffes.

Man ging aus von dem Begriff der Schrift als eines göttlichen Buches und Werkes des heiligen Geistes und streng einheitlichem Codex der göttlichen Offenbarung; so mußte denn auch die biblische Theologie dogmatisch, nicht historisch bearbeitet werden. Daß ein dogmatischer Begriff der heiligen Schrift in der christlichen Theologie bestehen muß, kann keinem Zweifel unterliegen, aber er bildet nur die eine Seite; die andere Seite ist, daß die Schrift durch Menschen verfaßt ist, unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, und daher auch aufzufassen ist als eine zeitliche Erscheinung, nicht als absolute Einheit, sondern Einheit eines Mannigfaltigen in geschichtlicher Entwickelung. Es ist ein Irrtum, daß sich diese beiden Seiten widersprechen, vielmehr wird die genaue Verfolgung je des einen Begriffs auf den andern führen; aber diese Einheit zu begreifen ist Sache der Dogmatik. Der dogmatische Begriff selbst aber kann nur gewinnen dadurch, daß hier von der rein historischen Betrachtung ausgegangen wird, von der Schrift als einem Buche wie andere Bücher, dessen Inhalt auf kritisch-exegetischem Wege zu ermitteln ist. Die historische Methode darf sich aber allerdings nicht an den Begriff des faktisch Gegebenen nur halten, Geschichte ist Lebensentfaltung, in welcher sich eine Einheit in Besonderheiten auseinanderlegt und einen gewissen regelmäßigen Verlauf darstellt. So wird die neutestamentliche Theologie die Aufgabe haben, den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Lehre zu entwickeln. Ferner insofern alle Geschichte durch Vergleichung ihres Gegenstandes mit andern analogen Thatsachen gewinnt,

so wird sich auch unsere Wissenschaft dieses Geschäftes nicht entschlagen können und es insbesondere an der Parallele des Alten Testaments zu üben haben. Auch die Beziehung auf die Idee der Religion darf sie nicht versäumen, nur ohne sich dadurch den historischen Gesichtspunkt verrücken und ihre genetische Methode in spekulative Deduktion oder wieder in dogmatisches Verfahren verwandeln zu lassen. Ihre Systematik muß bis in die einzelnen Einteilungen aus dem Stoffe selbst kommen, aus der Gliederung, welche demselben in seinem geschichtlichen Charakter innewohnt; aber so wenig eben um des historischen Charakters willen alles in eine Masse zusammengeschmolzen werden darf, so wenig kann eine bloß äußerliche Nebeneinanderstellung genügen. Eben weil der Gegenstand das Christentum selbst ist, so kann es sich auch nicht um eine Abhandlung in historisch-äußerlichem Sinne handeln, wobei man bloß von den Personen oder von den Schriften ausginge und etwa danach einteilte. Der Gegenstand sind nicht die Individualitäten, sondern das Leben in ihnen, es ist nicht die heilige Schrift, sondern die in derselben enthaltene Religion. Es wird daher die Einteilung nach Personen sich nur richten, sofern sie Gestalten dieses Lebens darstellen; sie wird wohl nach Zeitabschnitten geschehen müssen, ohne doch darum eine rein chronologische zu sein, sondern die Abschnitte werden Entwickelungsstufen sein müssen, und zwar solche, welche nicht von außen hineingetragen werden, durch irgendeine vorbestimmte Auffassung des Gegenstandes, sondern welche im Neuen Testament selbst liegen und sich aus ihm zweifellos nachweisen lassen. Eben als geschichtliche Erscheinung soll es behandelt und darauf angesehen werden, wie es sich selbst giebt. Apologetische, polemische und andere Tendenzen bei der Behandlung des Gegenstandes mögen ihr Recht an sich haben; gedient wird

ihnen auf die rechte Weise nur werden, wenn sie das historische Verfahren selbst nicht schwächen *).

2. Das neutestamentliche Christentum.

§ 2.

Im Neuen Testamente stellt sich das Christentum dar als neue Religion, welche mit den vorchristlichen Religionen, der alttestamentlichen sowohl als der außertestamentlichen im Verhältnisse steht, und zwar in dem des Gegensatzes und der Verwandtschaft zugleich, näher, was wenigstens die außertestamentliche betrifft, vorherrschend im Verhältnisse des Gegensatzes, als die eine vollkommene Religion, als die Wahrheit. Aber diese neue und vollkommene Religion ist zunächst nicht Lehre, sondern vor allem Thatsache und Leben, und erst infolge davon teils Lehre, teils Stiftung, insbesondere gestiftete Gemeinschaft. Die Thatsache ist das Leben aus Gott, die eine vollendete und die Menschheit erlösende Offenbarung Gottes. Und durch diese Auffassung ist auch der Entwickelungsgang der neutestamentlichen Theologie dahin gegeben, daß sie sich zunächst in ein messianisches und ein apostolisches Zeitalter gegliedert und es dann in jedem derselben teils mit dem Leben, teils mit der Lehre zu thun hat.

1. Es sind die Schriften des Neuen Testamentes, welche wir als die geschichtlichen Erkenntnisquellen des Urchristentums betrachten. Das Christentum wird in unserer Dis-

*) Vgl. über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testamentes in unserer Zeit in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1838, 4. Heft.

ziplin als geschichtlich aufgetretene Religion betrachtet, aber nicht nach dem ganzen Verlaufe seiner geschichtlichen Entwickelung, sondern nur wie dieselbe innerhalb der neutestamentlichen Schriften sich selbst darstellt; denn das Neue Testament gilt uns als der Komplex der ältesten Denkmäler des Christentums, in welchen dasselbe in seiner früheſten Gestalt erscheint. Was die neutestamentlichen Schriften seien, das soll hier als Ergebnis der Einleitungswissenschaft vorausgesetzt werden. Allein bei dem Stande dieser Wissenschaft ist es fast unmöglich, etwas als allgemein geltendes Ergebnis derselben anzusehen. Nur etwa die vier ersten pauliniſchen Briefe dürfen noch immer als unbestritten in ihrer Echtheit angenommen werden. Wir können demnach eben nichts fordern als die Anerkennung, daß jene Schriften die ältesten Denkmäler der christlichen Religion seien. In jedem Falle stellen sie dieselbe in einer Kraft und Geistesfülle dar, welche die Vermutung begünstigt, daß sie von den begabtesten unter den alten Zeugen des Christentums herrühren. Wenn man so bereit ist, sie in das zweite Jahrhundert herabzurücken, so bleibt doch die Frage: wo sind die Männer, denen wir diesen Geist zuschreiben könnten? Sind etwa die Schriften der apostoliſchen Väter derart, daß sie zu solcher Vermutung einladen würden? Aber selbst wenn wir den Rahmen bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts für ihren Ursprung erweitern lassen, so bleiben sie doch immer die ältesten Monumente, welche auf uns gekommen sind. Und so reicht dies wenige schon hin, daß wir auf dieser Grundlage mit Freudigkeit an die Erforschung des ältesten Christentums gehen könnten. Freilich führt schon die Anerkennung jener vier Briefe die Einleitungswissenschaft gewiß notwendig weiter.

2. Als neue Religion tritt das Christentum allen früheren gegenüber schon nach dem Worte von der Fülle der Zeiten,

Gal. 4, 4. Epheſ. 1, 10. Nach der letzteren Stelle faßt Chriſtus alles, was zuvor in zerſplitterter Mannigfaltigkeit befangen iſt, zuſammen. Daß das Chriſtentum in einem poſitiven Zuſammenhang mit dem Alten Teſtamente ſteht, bedarf keines beſonderen Beweiſes; es wird ſich in den einzelnen Lehrbegriffen zeigen, daß und in welchem Sinne es überall als Erfüllung des Alten Teſtaments aufgefaßt worden iſt. Dagegen ſcheint das Verhältnis zu der außerteſtamentlichen Religion zunächſt nur das des Widerſpruchs zu ſein. So wenn Chriſtus, Matth. 6, 7. 8. 32, das chriſtliche Leben und Streben dem heidniſchen und zwar in Begründung auf einen ganz verſchiedenen Gottesbegriff entgegenſetzt, oder wenn er die religiöſe Gemeinſchaft mit den Heiden verneint, Matth. 18, 17; 15, 24. Auch ſeine Anſicht über das Samaritertum, Joh. 4, 22, ſchließt ein ſolches Urteil über das Heidentum ein. Nicht minder drückt ſich dieſer Gegenſatz in apoſtoliſchen Ausſprüchen aus wie Epheſ. 2, 3. Gal. 4, 8. vgl. 1 Pet. 4, 3, auch in den apoſtoliſchen Reden der Apoſtelgeſchichte, welche von der Finſternis (26, 18), den Zeiten der Unwiſſenheit (17, 30) oder milder den eigenen Wegen (14, 16) des Heidentums ſprechen. Wenn aber einerſeits das Chriſtentum ſich auch überall im Gegenſatze zu dem Fluche und tötenden Buchſtaben, ſowie zu dem Kindheitszuſtande der Geſetzesreligion ſtellt, ſo iſt auch anderſeits nicht zu überſehen, daß die Empfänglichkeit für das Heil den Heiden ſo gewiß als den Juden zugetraut wird. So Matth. 28, 19. Luk. 24, 47. Kol. 1, 23. Gal. 2, 7—9. Röm. 11, 13. Eph. 3, 1. Jeſus erkennt dieſelbe nicht nur an: Matth. 15, 28 (vgl. V. 24). Luk. 7, 9, ſondern er kündigt auch die künftige Teilnahme der Heiden als große Thatſache an, Matth. 8, 10 ff. Joh. 10, 16. Auch entwickelte ſich die apoſtoliſche Anſicht

frühzeitig dahin, daß die Heiden nicht erst durch das Judentum hindurchgeführt werden müßten, Apg. 15, 6—11; 10, 44—48. Und bald genug erprobten sie diese Empfänglichkeit im Verlaufe der Geschichte als Thatsache. Aus diesem Verhältnis der Empfänglichkeit aber ergiebt sich wenigstens als neutestamentliche Anschauung so viel, daß die religiöse Anlage unter dem Einflusse des Heidentums nicht absolut zerstört, daß also auch in demselben nicht absoluter Irrtum zu suchen ist. Es frägt sich nun, ob dies innerhalb des Neuen Testaments zum Bewußtsein gekommen ist. Bei Jesus finden wir nur Berührung mit Heiden, welche Wunderhilfe von ihm erhielten. Nur wenn, Joh. 12, 20 ff., die Hellenen wirklich Heiden sind, die an dem Feste in der Art von Proselyten des Thors teilnahmen, fand hier eine Berührung von allgemeinerem Charakter statt. Aber indem er sie auf die Zukunft verweist, so ergiebt sich auch hier für sein Bewußtsein nur, daß er sie für künftig in den Bereich seiner Religion zog. Der Apostel Paulus aber erklärt sich näher über jenes positive Verhältnis; er findet bei den Heiden positive Anknüpfungspunkte; deswegen kann er auch in ihre Weise eingehen, 1 Kor. 9, 19—22. Er schildert die religiöse und sittliche Anlage der Heiden im Römerbrief, an diese Anlage und ihr Suchen knüpft er in Athen auf dem Areopag an, und auf dieser Anerkennung beruht die Richtung seiner apostolischen Thätigkeit. Aber bei allem dem bleibt die christliche Religion durch das ganze Neue Testament hindurch die alleinige, allein vollkommene und wahre, Joh. 8, 32; 17, 14. 17. 1 Joh. 1, 2. Gal. 3, 1. Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. 6. 2 Thess. 2, 10 ff. 1 Pet. 2, 6. Ihr gegenüber sind sonst überall bloß arme Anfangsgründe (στοιχεῖα), Gal. 4, 9. Kol. 2, 20, und unter diesen ist auch die alttestamentliche Religion mitbegriffen.

3. Allerdings ist das Christentum nie bloß Lehre, aber es ist doch von Anfang an Lehre. Nur in den niedrigen Formen stellt sich die Religion mehr bloß als Gefühls- und Phantasieausdruck dar im Symbol und Mythus. Schon das Alte Testament hat einen viel mehr didaktischen Charakter als die heidnischen Religionen, noch mehr das Christentum. Daß aber alle spätere Auffassung, welche nur Lehre in ihm fand, einseitig ist, beweist eben die neutestamentliche Verkündigung. Das Wort ist hier durchaus Erläuterung einer Thatsache, der Thatsache, daß das Reich Gottes herbeigekommen, der Erlöser erschienen sei, daß er sein Werk vollbracht habe und sein Geist ausgegossen sei über seine Gläubigen. Nichts konnte deshalb verkehrter sein als die rationalistische Unterscheidung der Religion Jesu und der Religionslehre von Jesus. Jesus selbst lehrt, aber seine ganze reichhaltige Lehre ist nichts als Verkündigung seiner selbst, als des erschienenen Christus. Alles andere darin ist nur Vorbereitung, Erläuterung, Anwendung des einen. Daß sich im Johanneischen Evangelium alle Lehre auf seine Person bezieht, ist offenbar; aber auch in den drei andern ist diese Person Mittelpunkt und Grundlage der ganzen neuen Religion; ihn sollen wir bekennen, Matth. 10, 32, und seinetwegen leiden, Matth. 5, 11. So ist hier das eigentlich das Christentum Konstituierende eine der Verkündigung zugrunde liegende Thatsache, thatsächlich erschienenes Leben. Auf dieselbe Thatsache, insbesondere auf die Wendepunkte des Lebens Jesu, bezieht sich die ganze apostolische Lehre. Für sie kommt aber noch eine weitere thatsächliche Grundlage hinzu, die Mitteilung des heiligen Geistes und das darauf gegründete Leben der Gemeinde als der an Jesum glaubenden. Diese beiden Hauptthatsachen sind nunmehr Grundlage und Voraussetzung aller apostolischen Lehrent-

wickelung. Nehmen wir sie hinweg, so steht die neutestamentliche Lehre ohne Fundament, ohne Lebenskraft da, eine in sich selbst verwelkende Pflanze. Ganz auf dasselbe Ergebnis führt uns schon die einfache Ansicht der neutestamentlichen Schriften. Sie sind teils geschichtlich, teils Lehrschriften. Die geschichtlichen Schriften sind in den Kanon gekommen, weil die Christen als das Primitive ihres Glaubens die geschichtliche Erscheinung des Messias von Nazareth, das geschichtliche Hervortreten und Sichgestalten des von ihm ausgehenden auf der Mitteilung seines Geistes beruhenden Lebens ansehen. Erst infolge jener Thatsache nun stellt sich das Christentum einerseits als Lehre und anderseits als gestiftete Gemeinschaft dar. Die Lehre ist wesentliches Element, denn die Thatsache muß verkündet werden. Sie ist aber nichts anderes als die letztere, wie sie in das Bewußtsein getreten ist. Die Lehre Jesu ist deswegen Darlegung seines Selbstbewußtseins und ebenso die apostolische Lehre Darlegung des Bewußtseins von dem sich stufenweise in der Gemeinschaft entwickelnden Leben.

Das thatsächliche Leben, welches das Christentum konstituiert, erscheint im Neuen Testament als Leben aus Gott. Das Leben Jesu beruht darauf, daß er im Vater ist und der Vater in ihm, daß die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig wohnt und von ihm ausströmt. Das Leben der Gläubigen ist aus Gott gezeugt, beruht auf einer Geburt aus dem Geiste, der Erweckung des Menschen durch das Wort der Wahrheit. Darum hat auch das Wort, welches dieses thatsächliche Leben verkündigt, die neubelebende göttliche Kraft in sich, vgl. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. Als Leben aus Gott ist es die lebendige Offenbarung Gottes, und zwar die eine vollendende und die Menschheit erlösende Offenbarung, Joh. 6, 45—47. Matth. 11, 25—27. Und

indem es sich zur Lehre und Gemeinschaft entfaltet, so ist dies die göttliche Lehre und die göttlich gestiftete Gemeinschaft, wobei doch immer eben die vorausgehende Thatsache das Primitive bleibt. So erscheint das Christentum im Neuen Testament. Eben damit tritt es in Parallele zum Alten, in welchem auch nicht die Lehre, sondern die Thatsache das erste ist. Es ist der alte, vorbereitende Bund zwischen Gott und dem Menschen, und zwar dem Menschen zunächst gefaßt in der Besonderheit einer Familie und nachgehends einer Nation. Daher die alttestamentliche Theologie die Bundesoffenbarung zuerst darzustellen hat in der Patriarchenzeit, dann erst in der nationalen Entwickelung, als Mosaismus, Prophetismus und zuletzt Judaismus. Beide Testamente beruhen auf dem gemeinsamen Charakter göttlicher Offenbarung, das erste mit partikularistischen Schranken der Quantität und Qualität nach, das zweite mit dem Charakter der Universalreligion.

4. Die Grundthatsache ist das Leben aus Gott oder die Offenbarung Gottes zum Heile der Menschheit. Dieser Begriff gliedert sich von selbst; denn es muß sich zunächst von der Erscheinung dieses Lebens, dann aber unmittelbar von seiner ersten Heilsbethätigung handeln; oder zuerst von der Offenbarung in Jesu Christo, dann von der ursprünglichen apostolischen Kirche. So haben wir zwei der Zeit und dem Charakter nach bestimmt unterschiedene Perioden, die messianische und die apostolische. Die erste begreift die Tage des Menschensohnes, Luk. 17, 22. Joh. 8, 56. Hebr. 5, 7. Matth. 9, 15. Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Der ins Fleisch gekommene Christus, 1 Joh. 4, 2, und die Verklärung Gottes in ihm, Joh. 17, 6. Matth. 11, 27, ist Gegenstand des ersten Teils. Die apostolische Periode, die kraft des Geistes ist, Apg. 1, 8. Joh. 14, 26.

Matth. 10, 20, führt die Darstellung der Offenbarung fort als Offenbarung und Verklärung des Vaters und Sohnes im Geiste und durch den Geist, Joh. 15 und 16 (s. unten). Jesus sprach von der Mitteilung dieses Geistes nur verheißend, weshalb Johannes (7, 39) kommentiert, daß dieser damals noch nicht dagewesen. Vgl. Luk. 24, 49. Apg. 1, 8. ꝛc. Das Neue Testament selbst unterscheidet so sichtbar zwei Perioden der neutestamentlichen Offenbarung. Zuerst ist das Leben aus Gott in Jesu zusammengeschlossen und strömt nur von ihm aus, dann erscheint es später auch in den Gläubigen als ein selbständiges Leben. Und zwar bilden diese zwei Sphären auch wirklich zwei Stufen der Entwickelung, welche aber nur der Extension nach eine progressive ist, während die Intension sich umgekehrt verhält. Denn intensiv ist die Gottesfülle in ihm absolut; aber dieses in ihm absolute Leben mußte sich erst allmählich nach außen hin entfalten, und zwar je nach der Empfänglichkeit seiner Umgebungen, und insofern war auch die Enthüllung der Gottesfülle, die in ihm war, eine beschränktere. Daher die Verheißung, Joh. 14, 12, daß, die an ihn glauben, noch größere Werke thun werden. Größer waren die Werke schon, was den Umfang des Reiches betrifft, welches sich dann erst über die Heiden verbreiten sollte. Also die quantitativ größte Enthüllung kann erst am Ende eintreten, und insofern ist die erste Periode die niedrigere. Aber weil es sich bloß um die völlige Enthüllung dessen handelt, was in der ersten Periode gegeben ist, so geht das Neue Testament auch immer auf dieselbe zurück, d. h. auf die Person Christi. Denn diese steht über allem folgenden, eben weil alles von ihr ausgeht und das Leben in ihr in zentraler Energie und Kraftfülle gesetzt ist. Man hat nun wohl an der Möglichkeit gezweifelt, diese Unterscheidung durchführen zu können,

und daher alles als apostolische Lehre dargestellt, weil sich die Erscheinung Christi nach ihrem geschichtlichen Gehalt und seiner Lehre nicht rein absondern lasse. Allein die apostolische Kirche selbst hatte das Bewußtsein, ein zuverlässiges Bild Jesu zu besitzen. Dieses Bild hat sie in den Evangelien dargestellt; die neutestamentliche Theologie muß es von ihr annehmen, wenn ihr auch unverwehrt bleibt, die historische Treue desselben zu untersuchen. Aber weder konnte die Zuverlässigkeit im allgemeinen bis jetzt wirklich erschüttert werden, noch wird es möglich sein, je eine wirklich historisch-genetische Darstellung des ältesten Christentums zu geben, ohne diese Unterscheidung festzuhalten.

Aus dem Charakter des Christentums ergiebt sich, daß es in jedem Zeitalter zuerst als Leben und zwar als geschichtliches Leben und dann erst als Lehre erscheinen muß. Es wird also jede Periode in einen historischen und einen didaktischen Teil zerfallen. Das Geschichtliche aber wird nicht Aufzählung aller einzelnen Thatsachen sein; darin hätten wir nicht, was wir wollen, nämlich das neutestamentliche Christentum als solches, das heißt den Charakter des gottmenschlichen Lebens Jesu und des geisterfüllten Lebens seiner Gläubigen. Nicht um das äußere Geschehen handelt es sich nur, sondern nur um die Betrachtung der Thatsachen, sofern sie Manifestationen dieses eigentümlichen Lebens sind. Hiernach bestimmt sich Auswahl und Darstellungsweise des Geschichtlichen. Wir werden in der messianischen Periode keine Biographie Jesu geben, sondern in dem Mannigfaltigen seiner Geschichte die Einheit des göttlichen Lebens in ihm suchen, also zunächst nur die Thatsachen hervorheben, in welchen sich dies offenbart, da aber, wo viele Fakta nur eine Seite dieses göttlichen Lebens enthüllen, sie in einer Klasse zusammenfassen, also nicht von den Wundern und

Lehrreden Jesu, sondern von seiner Wunderthätigkeit und Lehrthätigkeit handeln. Ebenso in der apostolischen Periode handelt es sich weniger um die Person der Apostel als um das neue Leben in der apostolischen Kirche, also um Darstellung derjenigen Thatsachen, welche geeignet sind, das Wesen des neuen Lebens aus dem Geiste ins Licht zu stellen. Auch hier müssen wir bemüht sein, den Geist aus der vorliegenden Geschichte auszuheben. — Es läßt sich eine Bearbeitung denken, in welcher das geschichtliche und das lehrhafte Element zur inneren Form in eins verarbeitet wurden, allein da diese Einheit im Neuen Testament selbst nicht unmittelbar dargestellt ist, so wäre Gefahr vorhanden, mehr dogmatisch als historisch zu verfahren. Daher wird die Sonderung das richtige Verfahren sein, wobei das geschichtliche Element, eben weil es sich dabei nur um die Charakterzüge handelt, kürzer dargestellt werden kann.

Erster Teil.

Das messianische Zeitalter.

Einleitung.

Die Quellen.

§ 3.

Die unmittelbaren Quellen für die messianische Periode des neutestamentlichen Christentums sind die vier kanonischen Evangelien und einige wenige Stellen der übrigen Schriften des Neuen Testamentes. Sie sind Berichte über Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu, als des Messias oder Erlösers, welche, ohne eine vollständige Lebensgeschichte Jesu geben zu wollen, den Christen ein treues Bild seines messianischen Lebens zu überliefern beabsichtigen. Von diesen Berichten trägt zwar jeder sein eigentümliches Gepräge; nach ihrer Grundlage aber und nach ihrer Darstellung im einzelnen haben die drei ersten, welche daher die synoptischen genannt werden, unter sich eine entschiedene Familienähnlichkeit, durch welche sie sich von dem vierten unterscheiden, obgleich auch zwischen diesem und den drei ersten eine charakteristische Verwandtschaft unverkennbar statt-

findet. Diese Berichte sind nach den einstimmigen Zeugnissen des christlichen Altertums, welche zum Teil bis an das Ende des apostolischen Zeitalters hinaufreichen, von dem Apostel Matthäus, den Apostelgehilfen Markus und Lukas und dem Apostel Johannes verfaßt.

Indem die kanonischen Evangelien sich als Erkenntnisquellen der Erscheinung Jesu darstellen, ist die Frage, ob sie wirkliche Geschichte geben, oder ob sie entweder bloß allegorische Darstellung oder geschichtartige Sagen und Erzeugnisse des unwillkürlich dichtenden Volksgeistes enthalten. Je mehr aber ihre mythische Auffassung unüberwindlichen Schwierigkeiten verfällt, durch welche sie wissenschaftlich unmöglich wird, desto mehr haben wir alle Ursache, sie als geschichtliche Urkunden des messianischen Lebens Jesu zu betrachten, ohne jedoch in Absicht auf die einzelnen Bestandteile uns der historischen Kritik zu entziehen. Nur muß diese in der That als echt historische Kritik geübt werden.

1. Soferne der Inhalt dieser Hauptquellen auf mehr als eine Weise Licht erhält durch Vergleichung teils mit der apostolischen Periode des neutestamentlichen Christentums, teils mit den ältesten nichtbiblischen Nachrichten über die messianische Periode, kommen mittelbarerweise, nämlich als unterstützende Quellen oder Nebenquellen, noch in Betracht teils diejenigen Schriften des Neuen Testaments, welche zunächst die apostolische Periode betreffen, teils die außerbiblischen Denkmale des Zeitalters Jesu überhaupt und insbesondere die jüdische Geschichte seiner Zeit, teils endlich die traditionellen Darstellungen aus dem Leben Jesu. Von der größten Bedeutung ist hierunter, was uns von Quellen für die allgemeine Geschichte des Zeitalters, sowie die jüdische

Geschichte der Zeit zu Gebote steht, teils bei den Klassikern, teils bei den bekannten jüdischen Schriftstellern der Zeit, während andere Schriften von dunklerem jüdischem oder jüdisch-christlichem Ursprunge, so die Pseudepigraphen des Alten Testaments weniger Zuverlässigkeit darbieten. Was zu den speziellen Quellen für das Leben Jesu außerhalb der Bibel gehört, ist von geringerer Bedeutung, teils wegen des beschränkten Umfanges, was nicht nur von den wenigen bei Klassikern sich findenden Spuren einer Kenntnis von der Person Jesu, sondern auch selbst von den traditionellen Überresten, die sich unter den Christen erhalten haben, gilt, teils wegen der darin sichtbar hervortretenden Entstellung der geschichtlichen Wahrheit, wie in den apokryphischen Evangelien und den an sie sich anlehnenden Sagen, am meisten freilich in einigen Produkten leidenschaftlicher Feinde des Christentums.

Der Kanon enthält vier Evangelien, gemäß seinem Charakter überall eine Mehrheit von Schriften zu geben, welche den ursprünglichen christlichen Geist zuverlässig offenbaren und sich gegenseitig beleuchten und ergänzen. Sie sind nicht Biographieen, sondern sie stellen das Leben nur als Bewährung des messianischen Charakters Jesu dar, und gehen daher auf eine geordnete Zusammenstellung charakteristischer Züge zu einem treuen Bilde, nicht auf Vollständigkeit aus. So haben sie neben dem geschichtlichen auch einen dogmatischen Charakter. Dies zeigt sich am meisten bei Johannes und bei Matthäus, vgl. aber auch den Anfang des Lukas mit dem Schluß des Johannes. Allen gemeinsam aber ist deswegen, daß sie eben das öffentliche Leben Jesu von seiner Taufe an darstellen, und zwar objektiv ohne Reflexionen, nur in einer solchen Zusammenstellung, daß sich das messianische Leben darin von selbst

charakterisiert. Zugleich kommen sie in der hellenistischen Sprache überein. Die Synoptiker aber unterscheiden sich von Johannes dadurch, daß jene die Wirksamkeit Jesu nur in Galiläa und zuletzt in Peräa samt der Katastrophe in Jerusalem schildern, Johannes aber abwechselnd das Auftreten in Judäa und Galiläa. Die Reden bei Johannes sind mehr zentral, die synoptischen mehr peripherisch. Johannes giebt von Kap. 6 an bald fast nur direkte Selbstzeugnisse Jesu über seine Person und sein Werk, jene mehr solche Reden, welche hierzu in vorbereitender Beziehung stehen. Ein Beispiel ist die sogen. Bergrede, sie führt in den sittlichen Geist des Gottesreiches ein; insofern kann man nicht sagen, daß sie rein peripherisch sei, aber diese Reden gehen eben nicht darauf aus, dieses geistliche Gottesreich, dessen Gerechtigkeit dargestellt wird, als das von ihm, von Jesu Christo zu stiftende, regierende und vollendende Reich unmittelbar darzustellen; es fehlt nicht an Andeutungen, aber sie treten mehr zurück. Von Reden solcher Art enthalten die synoptischen Evangelien noch z. B. die Gleichnisreden, welche sie zusammenstellen Matth. 13. Luk 8, 14 ff. Aber indem auch in den synoptischen Evangelien es nicht an Lehrelementen fehlt, welche ganz in das Zentrum gehören, indem sie geradezu von der messianischen Person handeln oder von dem Verhältnisse Jesu von Nazareth zu jenem Werke, so geben uns diese synoptischen Schriften die Überzeugung, daß der Herr je nach Zeit und Umständen beiderlei Lehrelemente in seinen Vortrag aufgenommen habe, und wenn bei Johannes die von ihm aufgenommenen Reden mehr die unmittelbare Beziehung auf Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, den *σωτὴρ τοῦ κόσμου* zeigen, so hängt dies zusammen mit der ganzen Ökonomie dieses Evangeliums, welches von Anfang bis zu Ende es darauf abgesehen hat, die göttliche

Erscheinung des Fleischgewordenen Logos in Jesu von Nazareth darzustellen, wobei es nicht an Stoff gebricht, welcher, obwohl für Johannes ganz charakteristisch, doch die entschiedensten Berührungspunkte zeigt mit Lehrelementen, wie sie bei den Synoptikern sich finden. Das wird sich uns in unserer ganzen Darstellung bewähren. Ferner tritt bei Johannes der geschichtliche Pragmatismus mehr hervor. Nicht nur giebt er einen genau zu verfolgenden chronologischen Fortschritt, sondern er zeigt auch Schritt für Schritt und von Anfang an die Entwickelung der Dinge zur Katastrophe hin in allmählicher Steigerung des Antagonismus und klarem Bewußtsein Jesu über denselben und das Ende, welches daraus folgen wird. Endlich ist der Standpunkt des Johannes mehr universalistisch, der synoptische mehr national. Nur ist dieser Gegensatz kein absoluter — auch der Verfasser des vierten Evangeliums zeigt sich deutlich genug als der jüdischen Nationalität angehörig. Unter den Synoptikern hat Matthäus den hervortretendsten Pragmatismus und eine oft mehr sachliche als chronologische Anordnung. Bei Lukas zeigt sich, daß er von außen gegebene Fragmente zusammengearbeitet hat. Nur die Jugendgeschichte ist bei ihm in planvoller schöner Einheit abgehandelt. Schreibt Matthäus für Judenchristen, so schreibt dagegen Lukas von paulinischem Standpunkte aus für Heidenchristen. Markus zeichnet sich fast nur durch seine Kürze aus.

2. Von dem Evangelium Matthäi besitzen wir zwar nicht mehr die Urschrift, welche nach der einstimmigen Überlieferung des christlichen Altertums in aramäischer Sprache abgefaßt war; aber der griechische Text ist von dem letzteren stets unbedenklich als eins mit dem von Matthäus herrührenden Evangelium anerkannt worden, und es liegt kein genügender Grund vor, denselben nicht als eine treue Über-

tragung jener aramäischen Urschrift zu betrachten. Man darf wohl annehmen, daß diese von den judenchristlichen Sekten frühzeitig alteriert worden und in ihrer Reinheit verschwunden ist, weswegen die Übersetzung, in welcher diese nunmehr allein zugänglich war, um so mehr Geltung bekam. Die Citate des Alten Testaments berücksichtigen oft weder die LXX noch den hebräischen Text des Alten Testaments genau, sie haben sich darin wohl an den aramäischen Matthäus angeschlossen, welcher ohne Zweifel die in den gangbaren Paraphrasen herrschenden Auffassungen der Stelle schon im Citieren berücksichtigte. Daß von Matthäus selbst nur eine Spruchsammlung vorhanden gewesen sei, läßt sich aus den hierfür angeführten Zeugnissen nicht wahrscheinlich machen. Die Anstöße aber, welche man am geschichtlichen Teile des Evangeliums genommen hat, lösen sich wohl anders. Das Element der Lehre wiegt allerdings vor, und dem entspricht die Vorliebe für Zusammenstellung von mehreren oder größeren Reden. Aber wenn er nun deswegen manchmal Geschichtliches in wenige allgemeine Züge zusammendrängt, so erklärt sich dies doch wohl genügend aus der vorherrschenden Richtung seines Geistes und der dahin gerichteten Absicht, den Eindruck von der Messianität Jesu hervorzubringen, welche das Prinzip seiner Auswahl war. Über die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schweigen die anderen Synoptiker mit ihm, wenn gleich er (23, 37) und Lukas (13, 34) Spuren davon haben (vgl. Luk. 10, 38 ff.). Es erklärt sich dies im allgemeinen schon aus dem gemeinsamen Pragmatismus, der von der Vorbereitung und Weihe durch die charakteristische öffentliche Thätigkeit zur Katastrophe fortleitet. Wenn aber ohne Zweifel Matthäus den Typus gab für die anderen, so liegt ein Moment zur Erklärung in seiner späten Berufung (Matth. 9, 9) und

ferner in dem Umstande, daß ohne Zweifel die Jünger Jesum nicht auf allen seinen Gängen, und zwar eben nach Jerusalem, wenigstens nicht alle, begleitet haben, vgl. Joh. 7 und die Aussendung der Jünger Matth. 10 auch Luk. 10. War nun Matthäus bei den Festbesuchen nur zum Teil oder gar nicht gegenwärtig, so begreift sich leicht seine Beschränkung auf die Vorkommnisse in Galiläa und Peräa. Er hatte ohne Zweifel als Apostel den Inhalt seines Evangeliums, ehe er schrieb, tausendmal mündlich vorgetragen. So bildete sich ihm selbst denn in der Erzählung seiner eigenen Erlebnisse dieser Typus, der dann von ihm aus auf die andern überging.

Das Markus-Evangelium hat die geringste Eigentümlichkeit, aber doch noch eben so viel teils an besonderen Erzählungen, teils an selbständiger Behandlung und Angabe individueller Umstände, daß es keinenfalls bloß aus Lukas und Matthäus entstanden sein kann, wenn gleich es aus diesen geschöpft haben mag. Aber es müssen ihm noch andere Quellen zu Gebote gestanden haben. Und einzelne Züge, wie die Darstellung der Begebenheiten in Gethsemane, wo er allein die Anrede an Simon hat, erklären sich am besten durch die Festhaltung der Tradition über sein Verhältnis zu Petrus. Besonders aber gehört hierher das Fehlen der Vorgeschichte bei ihm. Dies ist seltsam, wenn er ursprünglich wäre, unbegreiflich aber, wenn ihm die andern vorlagen, ohne die Voraussetzung, daß er eben von der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus, wie wir sie aus der Apostelgeschichte kennen, und deren Ausgangsweise geleitet war.

Lukas hat viel ihm eigenes Paraboliſches, hat weiter viele Erzählungen, in welchen das Didaktische und Historische gemischt sind; er hat eine besonders reichhaltige Auferstehungsgeschichte und jenen eigentümlichen Bericht Kap. 9 über eine

durch Umwege gehende Reise nach Jerusalem, welchen er ohne Zweifel schon so vorgefunden hat. Sein Evangelium hat ein großes geschichtliches Zeugnis an dem frühen Mißbrauche des Marcion, eben so an dem Zusammenhang mit der Apostelgeschichte, welche zum Teil ja ganz ausdrücklich von einem Augenzeugen herrührt. War so Lukas wirklich längere Zeit der Begleiter des Apostels Paulus, so ist auch erklärt, wie er sich in Palästina selbst die Begebenheiten des Evangeliums erkunden konnte.

Unser viertes Evangelium ist durch die Zeugnisse des christlichen Altertums, die es teils selbst unmittelbar, teils den ersten Brief angehen, mit welchem es steht, und durch seine innere Eigentümlichkeit als echte Schrift des Apostels Johannes hinreichend beglaubigt, um die Zweifel auch der neueren Kritik zu überwinden. Als innere Gründe sprechen für das Evangelium nicht nur einzelne anschauliche, einen Augenzeugen und genaue Sachkenntnis verratende Züge, sondern besonders auch die historische Einheit des Ganzen, in welchem sich eine so sachgemäße Entwickelung offenbart. Man hat an ihm vornehmlich seinen nicht national beschränkten sondern universalen Charakter verdächtig gefunden, aber nur dadurch, daß man denselben einseitig und übertrieben dargestellt hat. Der Evangelist selbst geht vor allem überall wie schon im Prologe und am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Kap. 12 von dem alten Boden der früheren Offenbarung aus. Die von ihm ausgewählten Reden Jesu stützen sich ebenfalls auf diesen Boden und gehen in alle Beziehungen zu demselben ein (Kap. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 10.) Die Satanalogie tritt gar nicht zurück; es ist also kein hellenisches, sondern ein nationaljüdisches Bild vom Erlöser, was das Evangelium giebt, so sehr es sich der unendlichen Erhabenheit desselben über das Alte Testament bewußt ist.

Überdies schildert es die jüdische Umgebung Jesu im ganzen und einzelnen, aber sehr scharf und charakteristisch jüdisch. Daß das Bild von Jesu selbst kein wesentlich anderes ist bei den Synoptikern und bei Johannes, hat die Darstellung insbesondere der Lehre durch Herstellung eines einigen Bildes aus beiden Quellen zu erweisen. Ebenso ist der Lebensgang kein anderer hier als dort; es gehört wenigstens sehr große Befangenheit dazu, zu behaupten, daß nach den Synoptikern bis zur letzten Katastrophe selbst der Erfolg der Wirksamkeit Jesu ein ganz ungetrübter gewesen sei. Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Evangelist die Reden und Lehre Jesu von seinem eigenen wohl zu unterscheiden weiß, und wir dieses nachzuweisen imstande sind, so daß der Lehrbegriff des Apostels Johannes sich im Unterschied von der aus dem Evangelium gewonnenen Lehre Jesu aufstellen läßt, wenn auch ein gewisses Kolorit im Wiedergeben der Reden dem Berichterstatter angehören mag (s. den johanneischen Lehrbegriff in der apostolischen Periode).

3. Was nun die verschiedenen Auffassungen dieser Schriften betrifft, so hat sich die allegorische Auslegung, auf einem dem Christentum fremdartigen Boden erwachsen, bald in der Kirche nur in der Gestalt erbaulicher Anwendung forterhalten, und besteht so neben der geschichtlichen Auffassung und auf Grund derselben lange fort. Die empörende Annahme einer betrügerischen Absicht, welche in den ersten Zeiten von erbitterten und verzweifelten Gegnern des Christentums aufgestellt wurde, zu erneuern, blieb dem vorigen Jahrhunderte überlassen, aber das Gericht des öffentlichen Urteils überwand sie bald. Auf der anderen Seite verwickelte sich die sogenannte natürliche Auslegung in Schwierigkeiten, welche sie bald unmöglich machten. So blieb für die, welche die geschichtliche Wahrheit der Evangelien nicht anerkennen

wollten, nichts übrig als die Annahme von Sagen und Bildungen des dichtenden Volksgeistes. Um so lebhafter wandte man sich dieser Auffassung zu, je mehr eben die Thätigkeit und das Interesse mit den Sagen des Altertums überhaupt beschäftigt war. Die Entwickelung der Sache nahm nun den Gang, immer mehr die mythische Auffassung zuerst von der natürlichen Erklärung abzulösen, dann die umbildende Sage und die rein dichtende Bildung zu unterscheiden und endlich für diese Bildung selbst die geschichtliche Möglichkeit und Anknüpfung nachzuweisen. Aber eben dieser letztere Versuch, so notwendig er ist, führt unausbleiblich über den mythischen Standpunkt hinaus, weil sich daran überall zeigt, daß die Idee, aus welcher die Geschichte als Dichtung hervorgegangen sein soll, vielmehr der letzteren zur Erklärung ihres eigenen Ursprunges immer schon als Voraussetzung bedarf. Allein auch schon die äußere Möglichkeit dieser Geschichtsbildung in der Kirche durch eine massenhafte, die wirkliche Erinnerung überwältigende Tradition fehlt. Denn wie die unverdächtigsten apostolischen Zeugnisse in der brieflichen Litteratur des Neuen Testaments zeigen, so war das Zeugnis von dem Leben Jesu nie einer solchen Tradition überlassen, sondern es war zuerst in Händen der Apostel und setzte sich in einem geordneten kirchlichen Lehramte fort. Je weniger es geschichtlich mözlich ist, die ganze Existenz und das ganze Leben Jesu als Mythus anzusehen, um so mehr Veranlassung war vorhanden, Kennzeichen der mythischen Bestandteile der Erzählungen aufzustellen. Allein diese Kennzeichen beschränken sich nicht auf die allgemeinen Unterscheidungsmerkmale geschichtlicher Wahrheit, sondern die zwingendsten und weitreichendsten von ihnen sind immer von einer das Wunder ausschließenden Natur- und Geschichtsansicht, oder von einer geringeren Ansicht über die Person

Jesu, welche wider alles dieselbe Verherrlichende streitet, hergenommen und geben somit nichts als dogmatische Voraussetzungen für die Geschichte. Das Entscheidende aber gegen die mythische Ansicht ist und bleibt, daß der Ursprung dieser Mythen weder rückwärts noch vorwärts in der Geschichte genügende Erklärung zuläßt. Rückwärts nicht, denn der christliche Messias war bei allem Wurzeln in dem Boden des Alten Testaments doch ein ganz anderer als die Juden ihn erwartet hatten. Vorwärts nicht; denn die urchristliche Idee, welche ihn erzeugt haben soll, ist eben eine schlechthin auf Geschichte begründete. Gerade das ist das Eigentümliche dieser Idee, daß sie von einem erlösenden Leben ausgeht. Und das Erlöstsein der Menschheit, welches von Anfang an im christlichen Bewußtsein lag, liegt nicht darin, daß man die Idee hat, sondern daß das gesuchte Leben wirklich ist. Ohne das sänke das Christentum auf die Stufe vorchristlicher Religionen herab, es wäre ein Suchen, während sein Charakter darin steht, daß es in Christo gefunden hat. Es müßte also immer vom Leben Jesu so viel Geschichtliches übrig bleiben, daß es hierfür die geschichtliche Grundlage böte. So viel aber hat die mythische Ansicht nicht übrig gelassen. Und sie kann es nicht, denn es ist ihr Interesse eben diesen göttlichen Kern des Lebens Jesu zu beseitigen. Damit greift sie aber dessen Substanz und die Substanz der Idee in der Gemeinde selbst an. Sie kann in der Wissenschaft daher bloß die Bedeutung eines Fermentes haben, als welches sie die Theologie zur gesteigerten Entwickelung führen soll.

4. Abgesehen von den äußeren Gründen, welche in der Abfassung und Anerkennung der Evangelienschriften selbst liegen, und welche die biblische Einleitung nachweist, liegt der entscheidende Grund für ihre geschichtliche Auffassung in

dem Dasein der apostolischen Kirche und dem inneren Verwachsensein derselben mit dem Leben Jesu. Diese apostolische Kirche bietet uns aber nicht bloß mittelbare, sondern selbst unmittelbare Beweise. Man kann in den apostolischen Briefen als didaktisch-paränetischen Zuschriften an bereits bestehende Gemeinden keine Darstellungen des Lebens Jesu erwarten, aber sie weisen überall auf die Hauptthatsachen dieses Lebens als geschichtlich bekannt und gewiß zurück. Vgl. bei Paulus über sein Leben und Ursprung 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 7. Röm. 1, 3 (vgl. 9, 5). 2 Tim. 2, 8. Gal. 4, 4 sein Leiden, Sterben und Auferstehen 1 Kor. 2, 8. 1 Kor. 15, 3, 4. Röm. 6, 9. 10 seine Würde, Sündlosigkeit, sein Werk Röm. 8, 3. 4. 2 Kor. 13, 4. Röm. 8, 17. 34; 14, 9. 10 (vgl. 2, 6. 16). 2 Kor. 5, 21. Röm. 4, 25; 5, 11 ff. 1 Kor. 15, 45; 8, 6. 2 Kor. 4, 4. Röm. 8, 9 ff. und darauf stützt sich die ganze paulinische Christologie. Nun war Paulus allerdings nicht Augenzeuge gewesen, und seine evangelische Verkündigung war eine ganz originale (Gal. 1), aber er verkehrte doch darüber mit den Augenzeugen (Gal. 2), er mußte sich Kenntnisse über das Geschehene von ihnen sammeln, wir sehen, wie er sich inbetreff des Abendmahls auf eine ganz bestimmte Kenntnis (1 Kor. 11) und inbetreff der Auferstehung auf ganz ausführlich gesammelte äußere Zeugnisse (1 Kor. 15) beruft, ebenso wie er, wo es sich um Lebensvorschriften handelt (1 Kor. 7), wirkliche authentische Bestimmungen Jesu von eigener Meinung und jeder Zuthat genau unterscheidet. Also beides Erforderliche finden wir, daß er sich auf die Geschichte stützt, und daß er auf das Gewissenhafteste mit ihr umgeht. Dazu kommen noch seine unzweifelhaften Zeugnisse über den Bestand der ältesten apostolischen Kirche, welche auf dieses Wirken Jesu gegründet war und diese Predigt von ihm fest-

hielt Gal. 2, 2 Kor. 5, u. a. Aber nicht minder haben wir an dem Apostel Johannes in seinem ersten Brief einen Zeugen jener Hauptthatsachen und ihrer Wirkung, der sich in den mächtigsten Worten als Augenzeuge bekennt. Auch Petrus (1 Petr.) und Jakobus stehen in der Reihe. Ebenso spricht die konstante außerbiblische Tradition der ältesten Kirche von einer lebendig fortgepflanzten Überzeugung darüber. Selbst das Stillschweigen des Josephus ist mehr ein Zeugnis für das Leben Jesu als umgekehrt; konnte er die Nichtigkeit der christlichen Darstellung beweisen, so that er es gewiß. Immer aber bleibt es dabei, daß das Dasein der christlichen Kirche mit ihrer Idee ein unerklärliches Faktum ist ohne eine solche außerordentliche Persönlichkeit und Geschichte, es ist gegen alle geschichtliche Analogie, daß eine Masse unbedeutender Menschen, ohne einen wahrhaft hervorragenden Geist diese weltumschaffenden Ideen erzeugt hätten. Und es geht ohne Zweifel weit über die Fähigkeit solcher Berichterstatter oder der Jünger überhaupt hinaus, das Bild einer solchen Persönlichkeit frei dichtend hervorzubringen, und eben darin liegt dessen geschichtliche Wahrscheinlichkeit, ja Wahrheit.

Der Anstoß an dem Wunderbaren in der Erscheinung Jesu hebt sich doch leicht, wenn wir auf die großartige innere Harmonie des Bildes, welches wir von seinem Leben haben, sehen. Es ist eine vollendete menschliche Persönlichkeit, welche uns darin entgegentritt. Wo sie über das menschliche Maß hinausgeht, erscheint sie doch bei aller persönlichen Kräftigkeit so demutsvoll-besonnen, daß nur die Wahl bleibt, wir haben einen Schwärmer oder Betrüger vor uns, oder je weniger beides mit seinem menschlichen Charakter vereinbar ist, keines von beiden, d. h. jener Anspruch sei in der tiefsten Tiefe seines Bewußtseins gelegen und sei deswegen ein wahrer. Und ebenso aufgefaßt stimmt diese schlechthin einzige Persön-

lichkeit mit dem weltgeschichtlich einzigen Charakter des Christentums. Aber sie ist auch eingefügt, trotz ihres wunderbaren Wesens, in einen Organismus, der seine Wurzeln hat in der ganzen dem Auftreten Jesu vorangegangenen Zeit der Offenbarung und vorwärts seine Zweige, Blüten und Früchte treibt in seinen Wirkungen. Freilich hat man auch das eben zum Kennzeichen des Mythus gemacht, daß die Thatsache sich wie die höchste Blüte der Entwickelung geschichtlich vorangegangener Ideen zeige. Aber warum soll Gott nicht erfüllen, was er so angelegt und vorbereitet hat? Die Wirkungen aber sind dem wunderbaren Anfang ganz homogen, sowie seine Außenseite nur die adäquate Hülle dieser in ihrer Art einzigen Persönlichkeit ist. Je sicherer nun das überwältigende Hauptfaktum feststeht, desto mehr darf man beanspruchen, daß eine unbefangene Geschichtsforschung denn auch wirklich nur frage: was ist geschehen? und dann erst: wie ist es zu erklären? nicht aber Kennzeichen alles Geschehens voraussetze, welche eben dem Charakter dieses Geschehens zuwiderlaufen und es von vornherein unmöglich machen, weil eine gewisse philosophische Ansicht alles Wunder für unmöglich ansieht. Die Wunderflucht solcher Weltanschauung darf sich nicht selbst zum Gesetze der Geschichtsforschung machen. Die wirklich geschichtliche Kritik wird an der weltgeschichtlichen Thatsache und deren notwendiger Voraussetzung festhalten, und dann zunächst die vorliegenden Berichte nach ihrer inneren Übereinstimmung prüfen. Diese Berichte zeigen eine gewisse Verschiedenheit. Alles dies findet bei den größten profangeschichtlichen Thatsachen und Geschichten statt, ohne daß deswegen jemand die Sache selbst leugnete oder zu leugnen nötig hätte. Viele Schwierigkeiten dieser verschiedenen Darstellung fallen von selbst, sobald man nur nicht mit bösem Willen an die Beurteilung geht. Sofern

die Darstellungen zum Teil einen ganz eigentümlichen Charakter tragen, so erklärt sich dies aus dem Reichtum der Formen und Weisen, in welchen sich diese Persönlichkeit des Herrn bei ihrer Größe bewegte. Anderseits sehen wir an dem oben angeführten Beispiel des Apostels Paulus, 1 Kor. 7, wie gewissenhaft in der apostolischen Zeit die authentischen Reden Jesu ausgesondert uns überliefert wurden; damit stimmt die sorgfältige Überlieferung der Reden bei Matthäus überein, und selbst bei Johannes läßt sich nachweisen, wie er die Reden Jesu und den Lehrtypus derselben wohl von seinem Eigenen unterscheidet. Die Subjektivität der Darstellung trägt dem geschichtlichen Charakter derselben nichts ab. Sie beweist mittelbar selbst nur für die mächtige Wirkung. Ist aber eine und dieselbe Thatsache verschieden berichtet, so können es verschiedene Fakta oder aber eines und dasselbe in mehr oder minder genauem Berichte sein; hier hat die Kritik zu entscheiden, aber aus historischen Gründen, nicht aus philosophischen. Solche unsichere Bestandteile anzuerkennen, kann uns kein Begriff der Theopneustie hindern. Die biblische Theologie hat rein historisch zu verfahren; also nur die Art, wie die Schrift sich selbst darstellt, kann hier in Betracht kommen. Und hier muß es im allgemeinen als möglich gedacht werden, daß auch ein bestimmter Begriff der Theopneustie sich mit der Annahme einzelner nicht durchaus zuverlässiger Elemente vertrage, wofern nur die Überlieferung dessen, was das Wesen des Christentums betrifft, keiner Verdächtigung unterliegt.

Erste Abteilung.

Das Leben Jesu.

Aufgabe.

§ 4.

Die Darstellung der persönlichen Erscheinung Jesu Christi umfaßt das ganze messianische Leben, jedoch nur nach seinen wesentlichen Thatsachen, und unterscheidet sich daher von denjenigen Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche nicht der Theologie des Neuen Testaments angehören, sondern für sich ein Ganzes bilden; sie befaßt in sich: 1) die Vorgeschichte; 2) die Vorbereitung und den Übergang zur öffentlichen Wirksamkeit; 3) den Verlauf des öffentlichen Lebens; 4) das Ende des Lebens.

Das Christentum ist in der messianischen Periode wesentlich in der Person Jesu von Nazareth zusammengeschlossen, und an dieser ist zu unterscheiden die geschichtliche Erscheinung und der didaktische Ausdruck des messianischen Bewußtseins in der Lehre Jesu. Aber eben weil es sich hier nur darum handelt, das Christentum nach seiner wesentlichen Beschaffenheit in dieser Periode darzustellen, so umfaßt die Darstellung wohl das ganze Leben Jesu, aber nicht nach seinen Einzelheiten, und unterscheidet sich hierdurch bestimmt von der eigentlichen Biographie Jesu, wie diese seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts eine reichhaltige Litteratur hat. Vielmehr gehören hierher nur die wesentlichen Thatsachen, und diese sind einesteils die Wendepunkte, wie die Geburt nach

zwei, und der Tod, Auferstehung und Verklärung nach allen vier Evangelien. Anderenteils besteht das wesentlich Thatsächliche in einer Zusammenfassung von geschichtlichen Einzelheiten, sofern sie das Wesen der messianischen Person nach einer Seite hin darlegen. So haben wir z. B. nicht die einzelnen Wundergeschichten darzustellen, wohl aber die Wunderthätigkeit Jesu überhaupt und das Charakteristische an ihr, als eine wesentliche Seite seiner geschichtlichen Erscheinung.

Auch die Vorgeschichte gehört in den gegenwärtigen Plan, sofern es sich eben um die Darstellung nach den Evangelien handelt, und diese nötigen in jedem Falle die Frage zu untersuchen, in welchem Sinne auch die Geburt und Jugend Jesu wesentliche Teile seiner persönlichen Erscheinung seien.

I. Die Vorgeschichte Jesu.

1. Die Vorgeschichte im allgemeinen.

§ 5.

Was die Geschichte Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten betrifft, so haben Matthäus und Lukas darüber einige Nachrichten aufbehalten, deren Verhältnis zu dem apostolischen Berufe zwar ein anderes ist als das der evangelischen Berichte über das öffentliche Leben Jesu, welche wir aber gleichwohl als unverwerfliche Andeutungen aus der Vorgeschichte Jesu zu betrachten haben, namentlich über seine Geburt, das erste Bekanntwerden derselben und was damit zusammenhing, sowie über den Schauplatz seiner Jugend überhaupt und einen denkwürdigen Vorfall derselben insbesondere.

1. Zur evangelischen Verkündigung der Apostel und ihrer Gehilfen stehen diese Nachrichten in einem andern Verhältnisse als die über das öffentliche Leben Jesu. Denn nur die letzteren konnten zunächst Inhalt der bekehrenden Predigt sein. Das öffentliche Leben war es, was Glauben begründen konnte. Alles andere konnte nur den schon begründeten bestärken, und vor den Ungläubigen galt es, das selbst mit Erlebte zu bezeugen. Daher beginnen Markus und Johannes mit dem öffentlichen Leben, und auch in der Apostelgeschichte ist als Ausgangspunkt des apostolischen Zeugnisses die johanneische Taufe festgehalten Akt. 1, 21. 22; 10, 36—41 (37. 39); 4, 20, daher auch das Epiphanienfest geschichtlich vor dem Christfeste. Allein eben weil nun der Glaubende ein anderes Interesse hat als der Nichtglaubende, so ist es ihm dann Bedürfnis, das Leben Jesu auch rückwärts zu verfolgen, und dies Bedürfnis sollte in den für die Kirche geschriebenen Evangelien befriedigt werden. Hatten doch insbesondere die juden-christlichen Kreise das lebhafteste Interesse für die davidische Abstammung Jesu, wie es Matthäus befriedigt; die anderen Erzählungen aber hängen teils damit zusammen, teils dienen sie ebenso sehr die Herrlichkeit Jesu als des erwarteten Messias herauszustellen. Das allgemein christliche Interesse dafür aber muß bei dem Mann, an den Lukas schreibt, vorausgesetzt werden, Lukas selbst hat den weiten Plan und die umfassende Absicht des wirklichen Geschichtschreibers, er geht auf das ganze Gebiet des Erreichbaren aus. Wenn dies nun allerdings möglicherweise durch Dichtung geschehen konnte, sei es absichtliche und bewußte Poesie oder absichtslose Mythenbildung, so kann es doch auch geschehen durch geschichtliche Nachforschung und glaubhafte Überlieferung, welche der Apostelkreis haben konnte, der die Mutter des Herrn in der Mitte der Gläubigen

gegenwärtig hatte Act. 1, 14. vgl. Joh. 19, 26. 27. Man kann dagegen nicht einwenden, daß ja die Familie Jesu gar nicht an ihn geglaubt Joh. 7. Mark. 3. An der bedenklichen Äußerung (Mark. 3, 21) hat Maria selbst keinen Teil. Das aber liegt ganz in der Natur der Sache, daß sie die früheren Ereignisse mehr im sinnigen Herzen bewegte, als zur Unzeit auch ihren nächsten Angehörigen bekannt machte. An den Brüdern hat sich allerdings das Wort vom Propheten im Vaterland im engsten Verstande erfüllt. Jedoch nach der Auferstehung glaubten auch sie. Diesen ganzen Weg aber als zum voraus weniger wahrscheinlich darzustellen, ist eine unberechtigte Einseitigkeit. Vielmehr lag für die älteste Gemeinde eben dazu eine große Aufforderung vor.

2. Sollen aber nun die hierher gehörenden Nachrichten unverwerflich sein, so müssen wir vor allem die betreffenden Kapitel der Evangelisten Matthäus und Lukas als echt betrachten dürfen. a. Die Echtheit der beiden ersten Kapitel des Matthäus ist seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts vielfach angegriffen und verteidigt worden. Die äußeren Gründe gegen die Echtheit aus der Beschaffenheit der Handschriften sind durchaus unstichhaltig. Der Gebrauch bei den Vätern führt bis auf Justin zurück, der im Gespräche mit Tryphon die alttestamentlichen Stellen wie Matthäus in seinen Kapiteln citiert und ihn selbst offenbar frei gebraucht. Celsus bekämpfte nach Origenes diese Nachrichten. Als ursprüngliche Bestandteile des matthäischen Evangeliums beweisen sie sich nicht nur durch die Sprache, welche auf Rechnung des griechischen Übersetzers kommen könnte, sondern auch durch die ganze Manier der Darstellung. Die Ebioniten hatten sie aus dogmatischen Gründen nicht, ebenso die Gnostiker. Denn diese Gründe mußten sie nicht

bloß der Geburtsgeschichte abgeneigt machen, sondern auch der Genealogie, welche in V. 16 auf Maria hinweist, und der Erzählung von den Magiern, denn nach den Ebioniten, für welche Christus erst mit seiner Taufe der Messias wurde, konnte sein Stern damals noch nicht erscheinen. Dagegen ist es durchaus unwahrscheinlich, daß die Kapitel aus dogmatischem Interesse der Nazaräer hervorgegangen; vielmehr läßt ihr Glaube an die übernatürliche Erzeugung auf einen geschichtlichen Grund schließen. b. Gegen die Echtheit der beiden ersten Kapitel des Lukas kann nur Marcion angeführt werden, aber seine Kritik beweist gar nichts. Aus der hebraisierenden Darstellung in derselben folgt nur, daß Lukas eine ältere Quelle vorfand, welche er eben als unverwerflich angesehen haben muß.

3. So bleibt denn nur die Beanstandung der Berichte selbst durch innere Kritik übrig, und zwar zunächst aus formellen Gründen, nämlich vorzüglich aus dem Verhältnisse beider Berichte zu einander und dem Widerstreite oder doch der Unvereinbarkeit derselben. Beide Berichte tragen unleugbar einen fragmentarischen Charakter. Gemeinsam ist ihnen nur der übrigens verschieden geführte Nachweis davidischer Abstammung, die Erzählung von der übernatürlichen Zeugung und von der Geburt zu Bethlehem. Matthäus aber erzählt von dem Standpunkte des Joseph aus, Lukas von dem der Maria. Sie sind dabei völlig selbständig gegeneinander. Den messianischen Charakter Jesu will Matthäus aus der ersten Jugendgeschichte desselben darthun durch die Geschichte von den Magiern und von seiner darauffolgenden Rettung aus Lebensgefahr, so gut wie durch die Genealogie und den Erweis der übernatürlichen Geburt. Daran hat er dann genug. Seinen Zweck deutet er dabei durch die Zurückbeziehung auf die messianischen Weissagungen

selbst an. Im wesentlichen denselben Zweck hat Lukas, indem er das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer bis in seine ersten Anfänge zurückverfolgt, und einige Scenen aus der Kindheit, welche sich dem Herzen der Mutter tief eingeprägt hatten, anfügt. Eben der fragmentarische Charakter einer solchen Jugendgeschichte bringt es mit sich, daß eine Darstellung von der anderen abweicht, ja dieselbe auszuschließen scheinen kann. Aber es ist dies nur scheinbar. Es hat keine Schwierigkeit sich zu denken, daß die Darstellung im Tempel vor der Ankunft der Magier erfolgte. Luk. 2, 39 ist eben nur die Übergangsformel zu dem weitern in Nazareth spielenden Stoffe seiner Erzählung. (An sich schon hätte die unmittelbare Rückkehr von der Darstellung nach Nazareth mittelst der mehrtägigen Reise nicht viel Wahrscheinliches.) Keinesfalls darf man deswegen die Darstellung nach der ägyptischen Flucht setzen. Wenige erfuhren wohl davon, und nach der letzteren handelt es sich ja auch nur darum, daß Herodes davon nichts erfahren, was dort gewiß nicht der Fall war. Aus dem fragmentarischen Charakter also erklärt sich, daß nach Lukas die Rückkehr nach Nazareth auf die Darstellung zu folgen scheint, während sie doch nach Matthäus erst von Ägypten aus stattgefunden hat, nicht weniger der Schein, als ob nach Matthäus Bethlehem der frühere Aufenthaltsort gewesen; es kommt hierbei in Betracht, daß Joseph, von dessen Standpunkt Matthäus ausgeht, allerdings von Bethlehem gewesen sein muß, wenn sie auch kein Haus dort besaßen. Über das doppelte Geschlechtsregister s. unten. Das zeigt sich allerdings an dem Vorhandensein dieses doppelten Berichtes, daß es keinen ursprünglich und alleinig anerkannten Bericht gab; dies schließt aber die Glaubwürdigkeit der verschiedenen vorhandenen Erzählungen nicht aus, von welchen jeder der beiden Evan-

gelisten einen Teil auf innerlich übereinstimmende Weise zusammengestellt hat, Matthäus mehr mit Hervorhebung der alttestamentlichen Rückbeziehung, Lukas mehr nach rein historischem Interesse gestaltet.

4. So kann also der Hauptanstoß an den Berichten, welchen sogar Biographen Jesu nahmen, die übrigens den geschichtlichen Charakter der einzelnen anerkannt haben, und welcher gerade von hier aus Angriffen wie der Straußsche so leichte Bahn gewährt hat, nur in dem Inhalte der Berichte selbst liegen. Man stößt sich an den übernatürlichen Begebenheiten, welche dieselben erzählen. Dieser Charakter verdächtigt aber in jedem Falle die Kindheitsgeschichte nicht mehr als die Lebensgeschichte Jesu selbst. Jene ist nicht wunderbarer als diese. Erkennt man die Wahrheit der letztern an, das großartige harmonische Bild des Lebens Jesu, wie es sich in den Evangelien darstellt und geeignet ist, den menschlichen Geist nicht nur zu fesseln, sondern auch vollständig zu befriedigen, das Bild, wie es allein der Wahrheit des Christentums und seiner welthistorischen Bedeutung und Wirkung entspricht, so wird man auch gestehen müssen, daß die Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas eben diesem Gesamtbilde völlig entspricht. Die Mischung des Natürlichen und Übernatürlichen in demselben ist durchaus edel und gotteswürdig und unterscheidet sich eben hierdurch von den apokryphischen Berichten über die Kindheit Jesu. Das Höhere oder Übernatürliche in dieser Geschichte aber erscheint ferner durchaus nicht als magisch; es ist vielmehr ganz in den geschichtlichen Boden des alttestamentlichen Religionsglaubens sowohl, als der volkstümlichen Erwartungen eingegangen. Das aber war die historische Bedingtheit der realen Erscheinung des Messias, daß in ihm sowohl die alttestamentlichen Weissagungen zur Erfüllung kamen, als

auch die Vorthatsachen, welche ja nichts anderes als Ausprägungen der ewigen weltordnenden Gottesgedanken und des fortschreitenden Geschichtsganges sind, der hier in dieser Person seinen Kulminationspunkt hat. Geschichtlich und national ausgeprägt mußte seine Stellung sein. Und wenn seine Einführung in die Welt sich sogar an die eben damals herrschenden volkstümlichen Erwartungen und Vorstellungen anschließt, sofern sie einen bloß subjektiven Charakter haben, wenn sich dies bei Maria und Joseph, bei den Hirten und Magiern, Zacharias und Elisabeth, in den Engelerscheinungen und dem Sterne kund giebt, so liegt darin kein Grund, einen aus diesen subjektiven Vorstellungen herausgeborenen Mythus darin zu finden, sondern nur die durchgeführte Ökonomie der Offenbarung zu bewundern, welche eben auf diesem Wege den geschichtlichen Eingang des Erlösers möglich machte. Eben durch diese Offenbarung hat die Menschheit die Stufe der Entwickelung höheren Lebens, welche sie inne hat, erreicht. Gegen die Spekulation, welche das Wunder unmöglich findet, steht der zweitausendjährige Entwickelungsgang der Geschichte, welche auf demselben gründet.

5. Eine andere Stellung zum apostolischen Zeugnisse aber nehmen diese Berichte allerdings ein als die spätere Lebensgeschichte. Die Apostel waren hier nicht Augen-, sondern nur Ohrenzeugen. Daher ist denn auch diese Geschichte nur von zweien dargestellt, und selbst auch von diesen nur weniges doppelt. Aber die Glaubwürdigkeit leidet darunter nicht.

2. Abstammung und Geburt Jesu.

§ 6.

Jesus ist als Glied des davidischen Geschlechtes von Maria und zwar zu Bethlehem in Judäa geboren worden, nachdem

sie ihn als jungfräuliche Verlobte des Joseph auf außerordentliche Weise durch die Schöpferkraft Gottes empfangen hatte. Hierin stimmen die beiden neutestamentlichen Berichte zusammen, und wir haben keinen haltbaren Grund, dieselben als ungeschichtlich zu verwerfen.

I.

1. Das Hauptfaktum der Empfängnis ist von beiden Evangelisten unzweideutig und übereinstimmend bezeichnet. Matthäus leitet dasselbe schon 1, 16 durch das Verlassen der Formel im Geschlechtsregister ein. Die Worte V. 18 aber lassen gar keinen Zweifel über die Sache. Die Präposition ἐκ schon schließt jede andere Erklärung, wie z. B. in Gemäßheit des heiligen Geistes, d. h. vorausgehender Weissagung, oder aber: auf eine dem heiligen Geiste wohlgefällige, Gott genehme, nicht menschlich bösartige Weise, aus. Zudem aber sind alle solche Deutungen ausgeschlossen durch den geschichtlichen Zusammenhang, das Benehmen Josephs. Eine natürliche Empfängnis von einem anderen Manne, ein nach nationalen Begriffen todeswürdiges Verbrechen aber stimmt zu keiner jener Erklärungen. Also ist der Sinn klar: es ist eine ohne Zuthun eines Mannes durch schöpferische Gotteskraft erfolgte Empfängnis. Aber eben dasselbe ist auch bei Lukas unleugbar ausgesprochen. Das Negative spricht Maria aus 1, 34. Das Positive aber der Engel 1, 35. Das ἅγιον (neutrum, weil es der noch unpersönliche foetus ist) wird Gottes Sohn sein, in demselben schöpferisch unmittelbaren Sinne wie Adam (3, 38), also auch hier ist dieselbe Zurückführung auf die schöpferische Gotteskraft mit Ausschließung menschlich-männlicher Wirksamkeit klar.

2. Man hat gegen diese Berichte vor allem eingewendet, daß sie selbst in einem inneren Widerspruche stehen. Wenn sich auch chronologisch die Bestandteile ganz leicht und sachgemäß an einander reihen (Verkündigung an Maria, Marias Besuch bei Elisabeth, Verkündigung an Joseph, Geburt), so soll doch ein Widerspruch darin liegen, daß die zweite Engelsbotschaft als einfache Wiederholung ohne Rückbeziehung, ohne Tadel des Nichtglaubens an die frühere erfolgt, und daß zwischen Maria und Joseph selbst keine Verständigung stattgefunden hätte. Allein, wenn Joseph die frühere Engelsbotschaft nicht kannte, so konnte von Rückbeziehung und Vorwurf keine Rede sein. Kannte er sie aber, so sollte ihn ohne Zweifel eben die einfache Übereinstimmung beider Botschaften mit Beseitigung aller Zweifel zum völligen Glauben bringen. Ein Grund zum Tadel lag nicht vor, bei der Natürlichkeit des Zweifels dem weltgeschichtlich-einzigen Faktum gegenüber. Übrigens läßt sich allerdings nicht sicher wissen, ob Maria es ihm frühzeitig mitgeteilt hatte. Aber auch für sie erwächst dann noch kein Vorwurf, da wir ebenso wenig wissen, ob sie hierzu die Gelegenheit nahen und vertraulichen Beisammenseins hatte, und nicht viel mehr im Falle war, es einer höhern Hand überlassen zu müssen. So erscheinen beide unter allen Umständen vorwurfsfrei und die Berichte in natürlicher Übereinstimmung.

3. Aber der Vorgang selbst ist nun vor allem einer Bekämpfung aus physikotheologischen Gründen ausgesetzt, welche 1) physiologisch den Hergang des Wunders, 2) theologisch den Zweck desselben anfechten. Was das letztere betrifft, so haben andere die Ansicht Schleiermachers wiederholt und ausgeführt, daß die Ausschließung des väterlichen Anteils allein zur Ausnahme des neuen Lebens von dem Zusammenhange der Sünde nicht hingereicht, anderseits

es aber wohl auch an einer bloßen Reinigung jenes Anteils wie des mütterlichen genügt hätte. Dabei ist der Schwerpunkt gänzlich übersehen, welcher eben darin liegt, daß der sinnlich erregte Zeugungsakt ausgeschlossen ist, wodurch auch der mütterliche Anteil ein ganz anderer wird vgl. Joh. 1, 13. Eben damit ist auch die gemachte Konsequenz abgeschnitten, daß diese Reinigung auf die vorangehenden Geschlechter mit ausgedehnt werden müßte. So ist die Thatsache dem Zwecke ganz entsprechend, und da dieser Zweck dem der Schöpfung selbst gleichkommt, so ist nicht einzusehen, warum nicht eine Schöpfungsthat geschehen soll, mit Übergehung der Naturgesetze, die ja doch nur durch den Akt, und also auch den Zweck der Schöpfung gesetzt sind.

4. Eine weitere Instanz gegen die übernatürliche Empfängnis bilden die historisch-exegetischen Gründe, welche teils aus dem Stillschweigen des übrigen Neuen Testaments, teils aus entgegenstehenden Lehren und Thatsachen hergenommen sind. a. Die Evangelisten Matthäus und Lukas beziehen sich nicht weiter darauf; allein dies war eben nicht nötig, nachdem sie das Faktum so entschieden vorangestellt hatten. Daß sie aber die Ausdrücke Eltern gebrauchen Luk. 2, 41 und Vater 2, 48, läßt doch gewiß nur annehmen, daß dies in dem durch die fast unmittelbar vorangehende Erzählung gebotenen Sinne geschieht, ebenso wenn sie die durch Joseph gehenden davidischen Genealogieen haben, so erhellt eben daraus, daß wenigstens sie diese Genealogieen nicht als der Empfängnis widersprechend ansahen. Daß aber Jesus sich den wegwerfenden Äußerungen über seine Abkunft gegenüber hätte auf die Art seines Ursprunges beziehen sollen, ist wahrhaft lächerlich, da er doch hierdurch nur den Spott herausgefordert hätte. Was von ihm in dieser Beziehung geschehen konnte, ist (vgl. Joh.

Kap. 6—8) reichlich geschehen, indem er sich einfach als den Sohn des himmlischen Vaters im einzigen Sinne bezeugte. b. Daß die briefliche apostolische Litteratur der Sache nicht erwähnt, auch nicht Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Hebr. 7, 3 ist zugegeben, aber es ist auch von keiner Bedeutung. Grundlegend für den Glauben ist sie nicht; so lag es der apostolischen Predigt viel näher, erst denjenigen Glauben an die höhere Natur Jesu zu pflanzen, von welchem aus sich die Annahme jener Thatsache von selbst ergab. c. Eben dies ist wohl auch mit dem johanneischen Evangelium der Fall gewesen, besonders wenn doch dasselbe mit gnostischen Richtungen zu thun hatte, konnte Johannes die Bekanntschaft mit der Thatsache, welche Cerinth und Carpocrates mit Hilfe der Genealogieen zu seiner Zeit nach dem Zeugnisse des Epiphanius zu bestreiten suchten, voraussetzen. Aber man hat auch gesagt, seine Anschauung von der Menschwerdung und Einwohnung einer göttlichen Hypostase in Jesus widerspreche der Empfängnis durch den heiligen Geist. Im Gegenteile fordert seine Lehre die letztere Thatsache. Denn wie soll eben jene Menschwerdung erfolgt sein als durch eine solche Empfängnis? Dies wird unwiderleglich, sobald wir aus dem johanneischen Evangelium die Voraussetzung, daß was aus dem Fleische geboren ist, Fleisch ist, damit zusammenhalten. Wenn aber nun das in dieser Empfängnis thätige Prinzip die Hypostase des Sohnes oder Wortes war, so widerspricht dies nicht der Empfängnis durch den Geist. Es war alttestamentliche Anschauung, daß das schöpferische Prinzip Gottes in der Welt der Geist sei. Also konnte sich die himmlische Botschaft der auf dem Boden dieser Anschauung stehenden Personen gar nicht anders verständlich machen. d. Daß Markus in seiner Abkürzung auch dieses Faktum weggelassen, ist von keiner Bedeutung.

5. Der Unhaltbarkeit dieser Einwendungen reiht sich aber nun weiter die Schwierigkeit an, auf mythischem Wege den Ursprung der Erzählung zu erklären. Alles was man zur Anknüpfung auf alttestamentlichem Boden beigebracht hat, beruht doch auf ganz andern Ideen. Zwischen der Geburt ausgezeichneter Gottesmänner von betagten Eltern, dem Namen Gottes Söhne für Könige und Helden einerseits und dem vaterlosen Ursprung anderseits liegt gewiß mehr als eine Steigerung. Alle direkter hinweisenden Vorstellungen vom himmlischen Samen des Messias, vom Gezeugtsein der Kinder frommer Eltern unter göttlicher Mitwirkung und dgl. treffen doch immer die Sache nicht, oder sind sehr späten Ursprungs, von der christlichen Lehre aus erst entstanden. Daß Jes. 7 von den Juden nicht messianisch gedeutet wurde, ist nicht nur aus dem Mangel an Nachrichten wahrscheinlich, sondern aus Justins Gespräch mit Tryphon gewiß. Es ist auch das festzuhalten, daß im Ebionitismus eben diese Vorstellung den meisten Widerspruch fand. Man warf den LXX ihre Übersetzung παρθενος vor. Sind wir so über den jüdischen Boden hinausgewiesen, so passen doch alle heidnischen Analogieen von Göttersöhnen und Inkarnationen, als welche unter ganz anderen Voraussetzungen entstanden, zur Erklärung eines geschichtlichen Ursprunges auf unserem Gebiete noch weniger, abgesehen von der äußeren Unwahrscheinlichkeit, wie denn gerade diese Erzählung den hebraisierenden Bestandteilen des Lukas angehört. Es ist nur so viel aus diesen Analogieen ersichtlich, daß auch die subjektive Religion eine ahnungsvolle Tendenz auf die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen hat, welche in jenem Faktum und der ganzen Thatsache der Person Christi verwirklicht ist. Aber auch die Ideen der Wiedergeburt aus dem Geiste auf christlichem Gebiete kann bei ihrem ganz

anderen Inhalte die Erzählung nicht veranlaßt haben, noch weniger eine Überschätzung des ehelosen Lebens, denn die Evangelien setzen voraus, daß Maria nachher mit Joseph eine wirkliche Ehe geführt habe. So widerlegt sich die mythische Ansicht durch ihre innere Unmöglichkeit.

6. Dagegen ist die Erzählung auf dem apostolischen und kirchlichen Gebiete nicht nur von Anfang an allgemein zugestandener Bericht, sondern auch durch dieses apostolische Zeugnis in ihrer thatsächlichen Wahrheit getragen; es läßt sich auch hier annehmen, daß der ganze Gang neutestamentlicher Entwickelung sich nicht werde verleugnet haben, welcher von den Thatsachen aus zu den Ideen und Lehren führte. Selbst die Beilegung des Jesus-Namens ist für die Geschichtlichkeit eines solchen Vorganges ein, wenn nicht schlagender, so doch unterstützender Beweis. Die Bedeutung der Thatsache — und daß man nach einer solchen fragen darf, liegt schon in dem „deswegen" (διο) bei Luk. 1, 35 — ist die, daß ein neuer Lebensanfang der Menschheit, ein Leben der reinen Menschheit gesetzt wird. Die Idee reicht im synoptischen Verständnisse noch nicht an die der Menschwerdung hinan; es ist auch nicht absolute Unsündlichkeit gesetzt, so wenig wie bei Adam. Aber es ist durch diese Ausschließung des Zeugungsaktes von der Entstehung jedenfalls dem Entstandenen ein höherer Grad von Reinheit zugesprochen. Die Persönlichkeit, welche auf solche Weise nicht in die Kontinuität des sündlichen Menschenlebens verwoben ist, sondern von demselben nur angenommen hat, was ihrem göttlichen Ursprung homogen ist, trägt in sich die Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, um ein neuer Anfang der Menschheit sein zu können. Das ist die synoptische Idee, entsprechend der paulinischen Zusammenstellung Christi mit Adam, seiner Auffassung als des Herrn vom Himmel,

1 Kor. 15, 47 und des lebendigmachenden Geistes 15, 45, vgl. Röm. 5, 12 ff.

II.

Die Kehrseite der vaterlosen Zeugung ist die Abstammung aus davidischem Geschlecht.

1. Matthäus und Lukas geben Genealogieen, deren Zweck ist, Jesum als den Nachkommen Davids, was er als Messias nach der Verheißung sein mußte, und Abrahams als des ersten Trägers der theokratischen Verheißung nachzuweisen; aber während Matthäus sich hierauf beschränkt, so geht Lukas auf Adam zurück, er schließt ihn an den Urmenschen an, setzt ihn in geschichtlichen Zusammenhang mit der ganzen Menschheit und beurkundet sich auch hierin als paulinischer Universalist.

2. Die Genealogie des Matthäus vermittelt die Abstammung von David durch Salomo und lauter bekannte Königsnamen, die des Lukas hingegen durch Nathan und lauter unbekannte Namen. Man hat daher bei Lukas eine Genealogie der Maria zu finden geglaubt, und dies um so begieriger ergriffen, als es mit dem Berichte von der Empfängnis besser zu harmonieren schien; auch spricht eine alte Tradition für die davidische Abstammung der Maria. Allein einmal fügen sich die Worte Luk. 3, 23 durchaus dieser Erklärung nicht, ob man nun Eli als Schwiegervater oder Großvater, und im letzteren Falle eine einfache Fortführung im Übergange zu Eli oder einen Gegensatz zu dem ὡς ἐνομίζετο annehmen will; ferner scheint aus Luk. 2, 4 und 1, 27 hervorzugehen, daß er nur dem Joseph davidische Abstammung zuschrieb. Endlich hätte nach jüdischen Begriffen die Genealogie der Mutter gar keinen Wert gehabt. Die Vereinigung der Genealogie mit der Empfängnis kann aber

eben deswegen, auch wenn jene auf Joseph weist, bei den jüdischen Ansichten von gesetzlicher Abkunft keinen Anstand haben.

3. Auch schließen sich beide verschiedenen Genealogieen, wenn sie beide auf Joseph gehen, deswegen doch nicht aus. Entweder ist ihr Nebeneinander-bestehen aus einer Levirats-ehe von zwei Halbbrüdern zu erklären, oder einfacher ist es das eine Mal die natürliche Abstammung, das andere Mal eine gesetzliche durch Adoption anzunehmen, mit welcher letzteren immerhin die Heirat der Maria als einer Erbtochter innerhalb des Geschlechtes zur Erklärung der alten Sage von ihrer davidischen Abkunft konkurrieren kann. Hiermit ist allerdings nur die Wahrscheinlichkeit einer solchen Vereinigung erwiesen; auch sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden, wie das doppelte Vorkommen von Zorobabel und die Auslassung dreier Könige. Allein alle diese Schwierigkeiten sprechen nicht gegen die Glaubwürdigkeit der Genealogie im ganzen, zumal die Abkürzungen, die in allen solchen Fällen nicht ungewöhnlich waren.

4. Daß aber öffentliche sowohl als Privat-Genealogieen trotz des Exils damals noch im Volke vorhanden waren, beweist Josephus mit seinem eigenen Beispiel; es ist bei dem ungemeinen Wert, welchen sie im Volke hatten, leicht zu erklären. Und alles spricht dafür, daß Jesu davidische Abstammung von den Zeitgenossen nicht bezweifelt wurde, vgl. Matth. 12, 22. 23; 21, 9; 9, 27; 20, 30. 31. Mark. 10, 47. 48. Luk. 18, 37 ff. (Apg. 2, 30. Röm. 1, 3; 9, 5. 2 Tim. 2, 8. Offb. 5, 5; 22, 16). Jesus selbst ist aber ja Matth. 22, 41—46 dem keineswegs entgegengetreten. Hieraus auch erklärt sich bei der Wichtigkeit jenes Merkmales seine Anerkennung als Messias. Wenn nun aber diese Thatsache anerkannt war, so lag es sehr

nahe, im geschichtlichen Interesse die Geschlechtsregister aufzusuchen und zusammenzustellen.

III.

1. Der Geburtsort Jesu ist Bethlehem, entsprechend einer herrschenden Vorstellung in der Messiaserwartung, welche sich auf Mich. 5. 1 stützte. Dies ist bei Matthäus nur gelegentlich und vorübergehend erwähnt 2, 1, bei Lukas aber ausführlich in der Erzählung, wie Joseph und Maria ihren gewöhnlichen Wohnort Nazareth verlassen, und um eines Census willen nach Bethlehem reisen, wo dann die Geburt erfolgt. Dieser Voraussetzung des früheren Wohnorts in Nazareth widerspricht auch Matth. 2, 22. 23 nicht, denn es konnte immerhin jetzt eine Frage für sie sein, ob sie nicht mit dem ihnen anvertrauten Messiaskinde das dem Heiligtum so nahe Bethlehem zum Wohnsitze wählen und, Nazareth wegen des Vorgefallenen ganz vermeiden wollten; daß dies nicht deutlicher ausgesprochen ist, liegt in dem fragmentarischen Charakter des Berichtes.

2. Lukas erzählt nun aber die näheren Umstände unter Hinzufügung der Veranlassung durch einen römischen Census. Schon daß zu einem solchen sie an den Stammort reisten, und daß Maria mitreiste, schien unwahrscheinlich. Doch haben neuere Forschungen ausgewiesen, daß jedermann da römisch geschätzt wurde, wo er Municipalbürger war; auch daß die Frauen nach dem späteren römischen und peregrinischen Recht mit einem selbständigen Vermögen der Schatzung unterlagen; ohnehin ist aber im Berichte nicht gesagt, daß Maria erscheinen mußte, sie konnte sich auch angeschlossen haben, um nicht schutzlos zurückzubleiben, und um der Nachrede in Nazareth auszuweichen. Es bleibt nun nur die Frage, ob in dieser Zeit unter der Vasallenherrschaft des

Herodes ein römischer Census stattfinden konnte. Dies ist konstatiert durch die Thatsache, daß August ein vollständiges rationarium und breviarium über das ganze Reich hinterließ, welches nur auf einem Reichscensus beruhen konnte, daß er sich eben aus dieser Gelegenheit die prokonsularische Macht über das ganze Reich herausnahm, und daß bei einer andern Gelegenheit angeführte Ausnahmen von der Allgemeinheit solches Census eben für diese als Regel beweisen.

3. Dagegen erhebt sich nun die Schwierigkeit, daß Quirinus zu dieser Zeit noch nicht Prokonsul war, und daß unter ihm allerdings ein berüchtigter Census stattfand, dessen neben Josephus auch die Apg. 5 erwähnt, der aber zwölf Jahre später fällt. Wollte man nicht geradezu den Text verändern, so unterschied man in demselben Plan oder Anfang des Census von dessen wirklicher Ausführung oder Vollendung; oder man wollte Quirinus nicht als Prokonsul, sondern als Kommissär bei demselben thätig wissen. Besser als beides empfiehlt sich die Auskunft πρωτη als komparativ zu fassen, wie dies auf klassischem und hellenistischem Gebiete vorkommt. Aber die Ausdrucksweise wäre dann jedenfalls eine zweideutige gewesen. Bleibt also hier ein Zweifel, so steht doch so viel fest, daß der in Zeitbestimmungen sehr genaue Lukas nicht die zwölf Jahre spätere von ihm selbst erwähnte Schatzung verwechselt haben kann, und daß selbst eine chronologische Ungenauigkeit in dieser Beziehung doch nicht die ganze Thatsache umstoßen könnte.

4. Daß nun sonst die Geburt in Bethlehem nicht in den Evangelien erwähnt ist, darf nicht befremden. Haben sich die Zeitgenossen Jesu an dem Nazarener gestoßen, so wäre es von ihm die äußerlichste Art gewesen, sie von seiner Messianität zu überzeugen, wenn er ihnen die Irrigkeit ihrer Voraussetzung entgegengehalten hätte; es lag für ihn

viel näher, dies auf andere Weise zu thun. Zu Joh. 1, 47 ist zu bemerken, daß Philippus selbst es vielleicht nicht wußte. Hätten die Evangelien die Sache hervorgehoben, so würde die Kritik wohl daraus auf Absichtlichkeit und Unwahrheit schließen.

3. Erstes Bekanntwerden und Jugendleben.

§ 7.

Auf eine denkwürdige Weise wurde von der erfolgten Geburt Jesu als des Messias sowohl jüdischen als nicht jüdischen Personen eine Kunde zuteil, welche teils auf die individuellen Messiashoffnungen berechnet war, teils die hohe Bedeutsamkeit Jesu überhaupt und für alle Zeiten ins Licht setzen sollte. Mit einem Teile dieser Begebenheiten steht es in bedeutsamem Zusammenhang, daß Nazareth Schauplatz seines folgenden Jugendlebens wurde. Dort lebte er bis in sein Mannesalter im elterlichen Hause, im stillen häuslichen Kreise, im Verhältnisse des Kindes und Sohnes, des Genossen des niedrigen Volkes; aber schon dies ist bedeutsam genug, und ein einzelnes Ereignis aus seinem zwölften Jahre stellt uns seine Entwickelung dar, als die allmähliche von künstlichen Mitteln entfernte Entwickelung des originalen Geistes, der im nämlichen Grade, wie sich sein Bewußtsein entfaltete, das Bewußtsein einer eigentümlichen Gemeinschaft mit Gott seinem Vater in sich hegte.

1. Lukas berichtet, daß die Geburt den Hirten von Bethlehem durch eine glänzende Engelerscheinung, dann bei der Darstellung im Tempel zwei hochbetagten Personen durch Geistesanregung bekannt geworden sei; Matthäus seinerseits, daß durch das Erscheinen eines ungewöhnlichen Gestirnes ver-

anlaßt, Magier aus Osten zur Überzeugung von der Geburt des Messias gelangt und ihm zu huldigen gekommen seien. Es war gleichsam eine höhere Notwendigkeit, daß die Thatsache der Geburt in empfänglichen Menschen ins Bewußtsein trat und eben dadurch selbst wieder ihre hohe Bedeutsamkeit ins Licht gestellt wurde.

2. Nach Lukas vernahmen die Hirten von Bethlehem auf dem Felde die Kunde durch die Erscheinung von Engeln (erst 1, 9. 10 von einem, dann 13. 14 von vielen). Die Engelerscheinung kann den in den Geist der Schrift Eingeweihten nicht befremden. Die Geisterwelt wird im Neuen Testament überall als mit der Menschheit zu einer Familie Gottes verbunden dargestellt. Eph. 1, 10. (3, 15.) Kol. 1, 20. Luk. 15, 10. Joh. 1, 52. Hier aber hat diese Engelerscheinung ihren vollständigen Zweck an den Hirten, deren messianische Gläubigkeit sich durch ihr Benehmen beweist, an den Eltern Jesu, denen sie es mitteilen, und an der ganzen christlichen Kirche, die daran teilnimmt. Das Haus war gewiß für die Hirten leicht zu finden, vielleicht das erste auf ihrem Wege. Alles geschieht hier allerdings mit der Notwendigkeit einer höheren Geschichte, aber ohne Widersprüche. Alles steht in Harmonie mit dem ganzen Leben Jesu, und es ist kein Grund vorhanden, an einen Mythus zu denken, der sich auf so dürftige Analogieen, wie göttliche Erscheinungen bei Hirten und Verherrlichungen der Geburt großer Männer gründet. Wenn Luk. 2, 16 an Jes. 33, 16 erinnert, wie soll denn, was gesagt ist, anders ausgedrückt werden?

3. Die zweite Kundmachung schließt sich an die gottesdienstliche Handlung an, welche teils in Beziehung auf die Mutter, teils auf das Kind Lev. 12, 2—8. Exod. 13, 2. Num. 18, 15 geboten war. Das Kind, von der Mutter

zu diesem Zwecke nach dem zwei Stunden entfernten Jerusalem gebracht, wird hier von einem hochbetagten und in messianischen Hoffnungen lebenden Manne, Simeon (den man ohne allen Grund mit Gamaliels angesehenem Vater identifizieren wollte) erkannt und hierauf ebenso von einer bejahrten Prophetin Anna. Auf natürliche Weise läßt sich dieser Vorgang nicht erklären. Es geschieht alles auf Anregung des göttlichen Geistes. Der Empfänglichkeit aber begegnet durch göttliche Veranstaltung die Erfüllung, welche in der Erzählung als eine wunderbare eben dadurch bezeichnet ist, daß alles auf die Wirkung des Geistes zurückgeführt wird. Simeon redet in alttestamentlicher Weise, aber durchaus messianisch; die Art, wie die Witwe eingeführt wird, ist voll historischer Wahrheit, kein Zug der bloßen Ausschmückung und Verherrlichung. Es ist eine Herabwürdigung des individuellen religiösen Bedürfnisses, wenn man in dem Vorgange um der Beschränkung auf diese einzelnen Personen willen den göttlichen Zweck verkennt. Die Parallele mit der Scene der Beschneidung Johannes, das Interesse der Verherrlichung beider erklären einen mythischen Ursprung der Erzählung nicht. Konstruieren kann man freilich jede Begebenheit.

4. Die dritte Kundgebung ist anderer Art, dadurch, daß sie sich auf Heiden, persische Priester und Astrologen bezieht — denn dies sind ohne Zweifel diese Magier —, welche durch eine Himmelserscheinung aufmerksam gemacht, in Jerusalem nach dem Messias forschen und nach Bethlehem gewiesen, ihn dort finden. Messianische Hoffnungen hatten sich über den ganzen Orient von Israel aus verbreitet. Hier trat die Astrologie mit ihnen in Verbindung. Die Erzählung selbst giebt uns über die Natur der Erscheinung nichts an die Hand; nicht einmal was bloß op-

tisch und was wirklich an derselben ist. Entweder ist es eine astrologische Konjektur, welche als Mittel der Führung dieser Männer diente, oder aber, was viel näher liegt, es ist eine wirkliche außerordentliche Himmelserscheinung, welche sie erkannten; denn was ist Befremdliches daran, wenn die Geburt Jesu in einem kosmischen Zusammenhang erscheint! So wurde erfüllt, was die Menschen in weiten Kreisen ahnungsvoll hofften und wie es in Micha 5, 1 dem erwartungsvollen Forscher nahe gelegt war. Natürliches und Übernatürliches greifen in dieser Begebenheit überall ineinander. Was die Magier in Jerusalem erlebten, was sie von da nach Bethlehem führt, ist ein ganz natürliches Geschehen.

5. Auch die an diese Begebenheit sich anschließende Gefahr und Stellung des Kindes, sowie was dazu gehört, ist eine in sich zusammenstimmende, den Stempel schlichter Geschichte tragende Erzählung. Allerdings sind auf dieselbe alttestamentliche Stellen angewendet, welche nur gezwungen so gedeutet werden können, dies aber eben deutet auf die Macht der Thatsache über die Gemüter, deren Eindruck solche Auslegung hervorrief. Auch hier greift das übernatürliche Element immer harmonisch in den natürlichen Verlauf ein; so in den Träumen, welche immer der Disposition zuhilfe kommen. Insbesondere aber stimmt die Geschichte zu Herodes' anerkannt grausamem und ebenso feigem Charakter. Seine Berechnungen, sich auf die Arglosigkeit der Magier stützend und sich vor jeder Erweckung eines Argwohns bei denselben hütend, sind ganz richtig und mußten gelingen, wenn nicht göttliche Hilfe dazwischen trat. Erst die Kunde, daß das Kind nicht mehr vorhanden sei, hat ohne Zweifel den letzten Entschluß gezeitigt. Josephus kann von diesem nichts erzählen, weil er grundsätzlich von Jesus

schweigt. Allerdings hat wohl die Sage großen Männern oft frühe Lebensgefahren angedichtet. Aber sollen darum alle außerordentlichen Schicksale unwahr sein? Im Alten Testament fand ein Mythus hier keine wirkliche Anknüpfung. Und was ist doch hier alles so schlicht, von aller Übertreibung der Sage fern, ja ohne Andeutung des Bedeutungsvollen in dem Hauptereignisse.

6. An die Geschichte der Magier knüpft sich nun als letztes Ergebnis der bleibende Jugendaufenthalt Jesu in Nazareth. Matthäus leitet seinen Nazaräernamen 2, 23 von einer Prophetenstelle ab. Wahrscheinlich hat er Jes. 11, 1 im Sinne. Dort erscheint der Messias als ein neues schwaches Reis aus einem alten verstümmelten Stamm. So erscheint nun dem Evangelisten der in der Unscheinbarkeit von Nazareth wohnende Jesus, und diese tiefere Ideenbeziehung leitet ihn, nicht bloß der Wortanklang. Weil aber jene Idee überhaupt eine prophetische ist, so citiert er *δια των προφητων*. Den tieferen Zusammenhang und die typische Analogie der heiligen Geschichte hat er auch bei Anwendung von Hos. 11, 1 und Jer. 31, 15 im Sinne. Die Geschichte Jesu hat eben diesen tiefen Zusammenhang mit dem Alten Testament, mit der Zeitgeschichte und dem innerlichen Bedürfnisse der Menschen dieser Zeit.

Lukas erwähnt die allmähliche und ungestörte geistige Entwickelung des Knaben. Hierfür war eben die Verborgenheit in Nazareth geeignet. Auch der originalste Geist bedarf zu seiner Entwickelung der Anregung von außen. Aber je originaler er ist, desto mehr genügen hierin die allgemeinsten Bedingungen, diese sind hier gegeben in einem frommen Familienleben, in den nationalen Überlieferungen, insbesondere in der zugänglichen großartigen Offenbarung der heiligen Schrift.

7. Der Besuch des Tempels im zwölften Jahre ist eine natürliche Sache; in diesem Alter galten die Söhne hierzu für reif; er mischt sich unter die Lehrer im Tempel nach der Sitte der Rabbinerschüler; an allem dem, wie auch daran, daß ein wohlwollender Rabbi sich seiner annahm, ihn etwa mit sich nachhause nahm, ist nichts Wunderbares nach Geist und Sitte der Zeit. Samuel bietet doch nur eine ganz allgemeine Ähnlichkeit. Ein eigentümliches Bewußtsein zeigt sich in seiner Antwort an die Mutter, insbesondere wegen des gegensätzlichen Anklanges an ihre Rede. Zunächst spricht sich nichts darin aus als das Bewußtsein einer tiefen Einheit mit Gott. Ob die messianische Idee damit schon in seinem Selbstbewußtsein gesetzt ist, bleibt dahin gestellt; aber sie ist in ihrer Allgemeinheit so einfach und echt menschlich, daß schwer abzusehen ist, wie sie mit dem kindlichen Selbstbewußtsein schlechthin unverträglich sein sollte.

Auch diese Erzählung ist ein Beleg für die Abwesenheit aller besonderen Bildungsmittel in seinem Leben. Wird er gleich anfangs später Rabbi genannt, so beweist dies nichts für eine besondere Bildung, da jeder, welcher lehrend auftrat, auch so genannt werden kann. τεκτων kann des Zimmermanns Sohn sein, aber es liegt auch nichts Anstößiges in seiner Beteiligung an der Arbeit. Nichts ist ungeschichtlicher als sich ihn in Verbindung mit einer Sekte vorzustellen.

II. Vorbereitung und Übergang zur öffentlichen Wirksamkeit.

1. Wirksamkeit des Täufers.

§ 8.

Noch beharrte Jesus in der Stille seines Privatlebens, als Johannes, der spätgeborene Sohn des Priesters Zacharias, öffentlich auftrat, ein Prophet nach Geist und Beruf, der es als die göttliche Bestimmung seines Lebens erkannte, dem Messias den Weg zu bereiten. Er verkündigte in Kraft seines Prophetenberufs das Nahen des Gottesreiches, forderte zur sittlichen Sinnesänderung auf und weihte zu ihr und zum Glauben an die Nähe des Messias durch das Symbol einer Wassertaufe ein, schilderte in kräftigen und erhabenen Zügen den Messias, dessen nahen Auftritt er verkündigte, und wies von einem bestimmten Zeitpunkt an auch auf die Person Jesu von Nazareth als auf den Messias ausdrücklich hin. Als Prophet verehrt von dem Volke, auf welches seine persönliche Erscheinung und seine Wirksamkeit einen großartigen Eindruck machte, starb er, ein Opfer seiner kräftigen prophetischen Wirksamkeit überhaupt und seiner Freimütigkeit gegen Herodes Antipas insbesondere, den Märtyrertod eines Propheten.

1. Die Geschichte Johannis ist von dem Evangelisten als der Anfang der evangelischen Geschichte betrachtet (gemäß der Auffassung Jesu selbst, Luk. 16, 16 und sonst) und so ihrem Hauptteil nach in den Berichten derselben vorangestellt worden, Matth. 3, 1—12. Luk. 3, 1—20. Mark. 1, 1—8; auch Johannes hat dieses Verfahren wenig-

stens durch Anfangen mit dem Zeugnisse Johannis für Jesum eingehalten. Joh. 1, 19—37. Seine spätere Geschichte ist in die Evangelien verwoben. Matth. 11, 1 ff.; 14, 1 ff. Joh. 3, 23 ff. Die Quellen sind reichlich genug und haben das Zeugnis des Josephus (Antiq. 18) noch für sich. Nur Lukas hat auch die Vorgeschichte des Johannes, deren außerordentliche Umstände um so weniger befremden dürfen, als ihre Angemessenheit zu der Sache und zu der alttestamentlichen Weisſagung eines Vorläufers die göttliche Anordnung erkennen läßt. Sie ist übrigens so in die Vorgeschichte Jesu verwoben, daß sie mit dieser steht und fällt. Sein frühe eingeleitetes lebenslängliches Nasiräat gestaltete sein Leben so, daß er in der Zurückgezogenheit der priesterlichen Familie und Entfernung von den Sekten seiner Zeit sich auf eine dem Prophetenberuf angemessene originale Weise entwickeln konnte. Die Evangelien fassen sein Auftreten nicht als etwas Zufälliges, sondern eine höhere durch die alttestamentliche Weisſagung bezeugte Notwendigkeit. Jes. 40, 3 und Mal. 3, 1. 23 hatten den Vorläufer geweisſagt, nach dem letzteren war die Erwartung des Elias Volksglaube geworden, Matth. 17, 10. Joh. 1, 21. Jesus selbst erklärt diese Weisſagung für erfüllt in Johannes, Matth. 11, 14; 17, 12. Mit dem Feuergeist und unbestechlichen Richterernst des Elias sollten vor dem Erscheinen des Messias das Volk und seine Häupter zur Rückkehr zu Sinn und Geist des alten Gesetzes aufgefordert und dadurch wieder in die sittliche Seite der messianischen Erwartung eingeführt werden. Das war Johannis Beruf Matth. 17, 11, der nicht willkürlich von ihm angeeignet, sondern ihm von oben übertragen wurde (Luk. 3, 2. Joh. 1, 33).

2. Dem entsprach nun der allgemeine Inhalt seiner Predigt. Er verkündigte die Nähe des Gottesreiches und

dessen sittlichen Charakter durch das Verlangen der Buße; er zeigte seinen Blick in die Natur und die göttliche Ökonomie dieses Reichs durch den Ausspruch, daß es dabei nicht auf die abrahamitische Abstammung, sondern auf sittlich-religiöse Sinnesänderung ankomme; er lehrte die Allgemeinheit der Sünde in dem ausnahmslosen Verlangen dieser Buße; er schilderte demgemäß den Messias als den sichtenden Richter; er wandte sich aber auch an die besonderen Gestalten der Sünde, an die tiefste Verderbnis sowohl als einzelne Arten der Verfehlung. Durch sein eigenes äußeres Auftreten stellte er sich als die personifizierte Buße dar, seine Predigt bekräftigend.

3. Vornehmlich aber wirkte er in diesem Sinne, indem er mit der Predigt die symbolische Wassertaufe verband. Der unmittelbare Zweck dieser Taufe ist die Buße, der mittelbare Sündenvergebung. Zugleich weist sie auf den Messias hin; indem sie aber doch nicht wirksam für das messianische Heil sein, sondern bloß Wassertaufe im Gegensatz der Geistestaufe bleiben soll, kann ihr nur der symbolische Charakter zukommen. Sie ist eine göttliche Aufforderung zur Buße, mit Beziehung auf den Glauben an den Messias, und als Handlung eine individuelle Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit, daher mit dem Bekenntnisse der Sünden verbunden. Fragen wir nach dem Grunde der Wahl dieses Symbols für den Täufer, so deutet Jesus Matth. 21, 25 selbst bezeichnend genug auf die göttliche Ermächtigung des Propheten hin. Aber dies hindert nicht, nach einer äußern Veranlassung oder Anknüpfung zu fragen. Man hat solche lange in der jüdischen Proselytentaufe finden wollen, bis sorgfältigere Untersuchungen gezeigt haben, daß diese nicht über die Zerstörung Jerusalems zurück nachzuweisen sei. Auch würde diese Übertragung zu der Bedeutung der Jo-

hannestaufe nicht passen, da es sich bei dieser eben nicht um eine neue Gemeinschaft handelt. Vielmehr ist dieselbe ein symbolisch-prophetischer Akt, wie solche immer bei den Propheten des Alten Testamentes üblich waren; und schließt sich an ein prophetisches Bild des Alten Testamentes an. Mit den messianischen Zeiten wird eine sittliche Reinigung in Verbindung gesetzt und diese sogar ausdrücklich im Bilde der Wasserreinigung dargestellt, vgl. Ezech. 36, 25 (37, 23). (Jerem. 31, 31—34) (Joel 3, 1). Sach. 13, 1 (12, 10). Dieses Bild hat Johannes verkörpert, und eben weil er damit den Doppelvorgang der messianischen Zeit zwischen sich und dem Messias selbst teilte, den Anspruch, der letztere selbst zu sein, so entschieden von sich abgelehnt.

4. Den Messias, den er so hoch über sich stellt, daß er ihm den sonst von dem Schüler dem Lehrer verweigerten Sklavendienst nicht zu leisten würdig sei, schildert nun Johannes vor allem nach seinem Werke a) als den geistigen Erneuerer, den, der mit Geist und Feuer taufe; die Idee der Geistestaufe war eine verbindende Folgerung aus den zwei alttestamentlichen Anschauungen von der Ausgießung des göttlichen Geistes in dieser Zeit einerseits und von der persönlichen Ausrüstung des Messias mit demselben anderseits; aber es war damit ein ungeheurer Schritt zur sittlich-geistigen Auffassung seines Werkes gethan; mit derselben hängt zusammen die Allgemeinheit desselben, einesteils in der Rede gegen abrahamitische Dünkel, und anderseits bei Johannes (1, 29) in dem Begriff des κοσμος ausgesprochen. b) Ein zweites Merkmal dieses Werkes ist das Gericht des Messias; unmittelbar ist dies nur in den synoptischen Berichten der johanneischen Reden enthalten; aber bei Johannes, dessen zum Teil reichere und darum kritisch beanstandete Überlieferung wir immer besonders vergleichen müssen, liegt

es doch auch in der Ausschließung dessen, der nicht an ihn glaubt, vom Leben (Joh. 3, 36); c) ein drittes Merkmal reiht sich an, welches nur bei Johannes vorkommt; es ist das der entsündigenden Thätigkeit (Joh. 1, 29). Die ältere Auslegung hat hierbei an den Typus des Passahlammes und ein Sühnopfer gedacht; hiergegen wurde mit Recht eingewendet, daß das Lamm kein Sühnopfer sei, wenn sich gleich die Beziehung der Sühne nicht ganz ausschließen läßt. Während diese Bedeutung aber nur einen dunklen Sinn gäbe, ist dasselbe ganz klar, wenn wir eine Erinnerung an Jes. 53 darin finden; nur fragt sich dann, ob αἴρειν wegnehmen oder selbst erdulden heißt, was beides an sich möglich ist. Aber auch im ersteren Falle würde doch das Wegnehmen nach Jesaja und dem aus ihm angewendeten Bilde des duldenden Lammes durch das Tragen vermittelt sein, und im ganzen Ausdrucke liegt also in allen Fällen der Begriff einer Entsühnung durch Leiden, da eine dritte Erklärung, vom Tragen der Unbilden, unmöglich ist. Auf diese Idee mußte aber den Johannes fast schon seine eigene Taufe führen, welche ja durch Buße auf die Sündenvergebung bereiten wollte, die denn nur durch den Messias kommen kann. Nehmen wir hinzu, daß selbst die Himmelsstimme Johannes aufforderte, die Züge des jesajanischen Knechtes Gottes auf den Messias anzuwenden, daß er diese Idee als Prophet zur Reife bringen konnte, daß endlich die Vorstellung eines heilsamen Leidens zumal nach den Apokryphen sich schon zuvor immer mehr ausgebildet hatte, so kann wahrlich in diesem Ausspruche nichts Ungeschichtliches sein. Wenn Johannes nachher an Jesus irre wird, so liegt darin nicht mehr, als daß er die Verzögerung seines Werkes nicht verstehen kann. Gemeingut des Volkes war freilich die Idee nicht geworden, und eben darum

blieben ihr doch auch die Jünger Johannes und Jesu fremd.

5. Über die Person Jesu haben wir im Evangelium Johannes noch besondere Aussprüche des Täufers. Zuerst 1, 27 u. 30, wo die Präexistenz ausgesprochen ist, jedenfalls in πρωτος, wahrscheinlich auch in ἐμπροσθεν, welches sich doch kaum von der Würde deuten läßt, wonach dann der Satz mit ὁτι nur erläuternd ist. Den Stoff zu dieser Anschauung fand der Täufer in Dan. 7, ebenso in Micha 5, welches wenigstens so gedeutet werden konnte, und endlich in den vielen Fällen, in welchen das Kommen des Messias als Erscheinung Gottes, als die vollendete Theophanie dargestellt wird, welche leicht auf eine tiefere Beziehung seiner Person zu Gott selbst führen konnten. Wir haben also nur eine Zusammenfassung der geistigeren Züge aus der alttestamentlichen Vorandeutung in diesem Ergebnisse, und zwar eine solche, welche erst die auch durch die Synoptiker überlieferten Demutsäußerungen des Johannes gegenüber von Jesus erklärt. Schwieriger ist die Stelle Joh. 3, 31—36, weil sich hier fragt, ob noch der Täufer oder der Evangelist spricht; für das letztere scheint zu sprechen, daß von V. 31 an die allgemeine Redeweise nicht mehr zu der persönlichen zurückkehrt, daß in dem Abschnitte Wendungen enthalten sind (wie ἀνωθεν ἐρχομενος), welche sonst im Munde Jesu vorkommen, daß endlich der Gedanke von V. 32 b) in diesem Zeitpunkte nicht bei dem Täufer erwartet wird. Dagegen sind die beiden Gedanken vom Geiste, V. 34, und vom Zorn Gottes, V. 36, offenbar nicht aus dem Gedankenkreise des Evangelisten, sondern aus dem des Täufers und seiner echt prophetischen Anschauung. Er schließt sich auch damit sowie mit dem Begriff des Sohnes im ausgezeichneten Sinn (V. 35) an die bei der Taufe geschehene Offenbarung an,

durch welche überhaupt seine Zeugnisse über die Person Jesu Joh. 1, 30. 35; 3, 27 ff., ja selbst schon 1, 26, bedingt sind. Das Übrige, namentlich der Inhalt von V. 31, weist auf 1, 27. 30 zurück. So wollte der Evangelist gewiß Gedanken des Täufers geben, und wenn dieselben auch nicht von seiner Färbung frei bleiben, so bleibt er doch in den Hauptbegriffen der Anschauung des Täufers treu.

6. Durch diese Predigt und sein ganzes den Geist der alten Prophetie im schneidenden Widerspruch mit der Zeit atmendes Auftreten erregte nun Johannes eine große Bewegung unter dem Volk, welche ganz natürlich bis zu der vom Evangelisten Johannes berichteten Abordnung des Synedriums führte. Denn während er die Aufmerksamkeit auch dieser Machthaber erregen mußte, war doch seine Lehre, insbesondere seine Auffassung des Messias, noch nicht so bestimmt entwickelt, um sie auf den ersten Blick den Abstand von ihrem eigenen Gedankenkreise merken zu lassen; jener Eindruck führte aber, wie insbesondere Lukas (3, 15) berichtet, obwohl er ihm auch wirkliche Gegner brachte (Matth. 11, 18), zu einer wirklichen Erwartung, an welcher zwar nicht alle teilnahmen, am wenigsten die Pharisäer (Matth. 21, 24 ff.), nicht einmal seine Schüler, die er in besonderen Unterricht nahm, Joh. 1, 35; 3, 25. Matth. 9, 14. Luk. 11, 1, und die zum Teil über seinen Standpunkt nicht hinauskamen, ja eben dadurch unzugänglich für Jesum wurden, Matth. 11, 18. Apg. 19, 1 ff. Aber die Sinnigeren von ihnen wurden doch hernach leicht Schüler Jesu, Joh. 1, 35, und noch in dem bereitwilligen Entgegenkommen vieler Einwohner von Peräa um den Jordan gegen Jesum, Joh. 10, 40 ff. sehen wir eine Nachwirkung der ersten lebendigen Eindrücke von Johannes' Predigt. Wie sich Johannes aus Peräa allmählich mehr herauf in das Gebiet Herodis

zog und seine Stimme gegen dessen Sünde erhob, hierauf von demselben zuerst mit einer gewissen Freiheit gefangen gehalten und dann geopfert wurde, ist aus den Evangelien bekannt und von Josephus übereinstimmend erzählt, indem der von ihm berichtete Grund, daß Herodes den Einfluß des Täufers auf das Volk gefürchtet, den anderen ganz natürlich ergänzt; durch diesen Einfluß war der Sittenrichter erst gefährlich.

2. Persönliches Verhältnis des Täufers zu Jesus.

§ 9.

Mit diesem prophetischen Manne hatte schon vor dessen öffentlichem Auftritte auch Jesus, wie wir annehmen müssen, in irgendeinem persönlichen Verhältnisse gestanden, über dessen Beschaffenheit uns jedoch keine Nachrichten überliefert sind. Nur so viel erhellt aus der Geschichte beider, daß dieses Verhältnis in keinem Falle von der Art gewesen sein kann, daß es die Selbständigkeit des einen oder des andern oder beider aufhöbe. Diese Selbständigkeit blieb auch nach dem öffentlichen Auftritte beider. Desto bedeutsamer ist ihr gegenseitiges Zeugnis voneinander, das sich wechselseitig ergänzt und bestätigt, sowie ihr ganzes gegenseitiges Verhältnis, in welchem sich der charakteristische Unterschied der alttestamentlichen und neutestamentlichen Ökonomie ausgeprägt hat. Eben hierin haben wir auch das Siegel der geschichtlichen Wahrheit unserer neutestamentlichen Berichte über den Täufer und sein Verhältnis zu Jesus anzuerkennen, wie denn auch die Zweifel, welche gegen die Wahrheit derselben erhoben worden, entschieden unbegründet sind.

1. Die beiden Männer sind gleichzeitig, die Angaben über das öffentliche Auftreten beider bei Lukas stimmen mit

denen über das Zeitverhältnis der Geburt ganz überein; ein Jahr oder noch weniger Differenz des Auftretens reicht hin, alles, was durch und mit Johannes vor Jesu Erscheinen geschehen, zu erklären. Sie haben dann noch eine Zeit lang gleichzeitig gewirkt, wie wir aus dem Evangelium Johannes sehen; wenn bei Matthäus und Markus Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa zu wirken beginnt, so ist dies sein zweiter Aufenthalt daselbst, welchem der Joh. 2 berichtete vorausgeht. Das Verhältnis der Mütter schon läßt eine persönliche Bekanntschaft vermuten; ob ein längerer Umgang stattgefunden, steht dahin, das Nasiräat des Johannes spricht eher dagegen; bei der Taufe zeigt sich Matth. 3, 13—15, daß Johannes Jesum kannte, auch vonseiten seiner geistigen und sittlichen Persönlichkeit kannte, aber den Blick in den Messiasberuf desselben, oder doch jedenfalls die göttliche Gewißheit hierüber erschlossen ihm erst die Ereignisse bei der Taufe; in diesem Sinne hatte er ihn zuvor nicht gekannt, Joh. 1, 33. Wie das erste Zusammentreffen, so spricht auch das ganze folgende Verhalten beider für eine durchaus selbständige und unabhängige Stellung. Jeder verfolgt seinen ihm göttlich gewissen Beruf. Jesus ist kein Schüler Johannis gewesen. Sie haben nichts verabredet, Johannes ist sogar nach seinem Zusammentreffen mit ihm noch den eigenen Weg gegangen.

2. Nur das vierte Evangelium hat die Erzählung, daß Johannes ausdrücklich, wenigstens im vertrauten Jüngerkreise, für Jesus als den Messias gezeugt; daß die Synoptiker dies nicht erwähnen, erklärt sich aus ihrem Plane; sie lassen ihren Bericht über den Täufer dem öffentlichen Auftreten Jesu vorausgehen, im vierten Evangelium ist er schon durch den Prolog in das Evangelium selbst verwoben. Trotz jenes Zeugnisses schließt sich der Täufer doch nicht

selbst an Jesum an; so lange noch Menschen auf den Messias vorzubereiten waren, dauerte auch sein besonderer Beruf fort; er blieb Prophet, wenn er auch den hellsten prophetischen Blick auf die gegenwärtige Erfüllung hatte, und seinem reinen sittlichen Charakter gemäß sich dem höheren und freieren Geiste leicht unterordnete. Sein Fortwirken mußte selbst für das Volk und dessen Häupter ein andauerndes Kriterium der messianischen Zeit, in welcher sie lebten, sein. Aber als er nun mit seiner Gefangenschaft sein eigenes Wirken als von Gott geschlossen ansah, da erwartete er das offene Hervortreten des Messias, und die gewaltige Bezeugung seines Werkes in rascher Entwickelung. Und weil er dies nicht sah, vielmehr fast das Gegenteil, so kommen ihm in der düstern Stille des Gefängnisses Zweifel, und er fordert von Jesus selbst die Auflösung des Rätsels, aber bezeugt doch selbst mit der Frage das noch nicht erloschene Vertrauen.

3. Wie Johannes von Jesu, so hat auch Jesus von Johannes gezeugt. Er hat ihn vor dem Volke und den Jüngern als seinen Vorläufer, den verheißenen Elias, erklärt Matth. 11, 11 ff.; 17, 11—13. In der ersteren Stelle erklärt er ihn für den größten Propheten, oder wenigstens den größten gleich, dabei aber doch kleiner als die Glieder des Himmelreiches; ein Ausspruch, welcher den Johannes nicht von aller Erkenntnis Jesu und des Evangeliums ausschließt; ist doch auch die erste Hälfte beschränkt, nur von den Menschen vor Christus, zu verstehen; und so muß denn auch die zweite vorsichtig ausgelegt werden; nicht die Jünger Jesu sind als solche schon höher gestellt, sondern die den Geist Gottes empfangen haben werden, und der Kleinere im Himmelreich ist zunächst nur der Gegensatz des Größten daselbst; den göttlichen Beruf des Johannes setzt Jesus, in-

dem er Matth. 21, 25—27 die Volkshäupter darauf verweist, voraus. In Joh. 5 beruft er sich den Juden gegenüber auf sein Zeugnis; aber nicht als auf das höchste; man sieht deutlich, daß nicht er selbst für sich darauf sich stützt — sein Bewußtsein hat eine andere Basis —, sondern daß es ihm nur um der Juden willen wichtig ist, worin sich eben die Stellung des Vorläufers wieder abspiegelt, in welcher derselbe integrierendes Glied der Geschichte Jesu ist, und wie es der Selbständigkeit beider angemessen ist.

4. Dies geschichtliche Bild aus den Evangelien hat auch darin seine beste Bezeugung, daß es ganz dem Wesen der alt- und neutestamentlichen Ökonomie entspricht und dem geschichtlichen Verhältnisse. Jesu Auftreten wird ohne das ein zufälliges, losgerissenes, und das des Täufers ein in sich unklares und unmotiviertes. Das Christentum ist auf dem Boden des Alten Testamentes erwachsen und geweissagt, der innere Zusammenhang prägt sich in diesem Anfang des Evangeliums mit einem Restitutor des Gesetzes aus. Das ist naturgemäß. So schafft die Geschichte, so schafft Gott in der Geschichte.

3. Die Taufe Jesu.

§ 10.

In der Taufe des Johannes sah auch Jesus eine Aufforderung, sich ihr zu unterziehen, sofern sie eine göttliche Anordnung war, in wesentlicher Beziehung zu der unmittelbaren Nähe des messianischen Reiches, und aufseite jedes einzelnen, welcher sich derselben unterwarf, den Glauben an diese Nähe und die Bereitwilligkeit, am Messiasreich in der von Gott geordneten Weise Anteil zu nehmen, ausdrückte.

Und durch Gottes Führung ward sie die Veranlassung, mittels einer göttlich geordneten Erscheinung dem Täufer, und durch ihn dem Volk Jesum zu offenbaren, den Kulminationspunkt der johanneischen Taufe, und den Zeitpunkt für den öffentlichen Auftritt Jesu, und eben damit den Höhepunkt seiner messianischen Entwickelung zu bezeichnen und herbeizuführen.

1. Matth. 3, 13—17. Mark. 1, 9—11. Luk. 3, 21. 22. Joh. 1, 31—34. Das äußere Faktum ist von den Synoptikern erzählt, von Johannes nicht, weil er mit einem späteren Moment sein Evangelium beginnt, aber deutlich genug ist darauf zurückgewiesen. Warum sich Jesus dieser Taufe unterzogen habe, ist nur dann dunkel und in scheinbarem Widerspruche mit seinem messianischen Selbstbewußtsein, wenn wir in der Taufe nur eine Bußtaufe sehen, und die Unterordnung seines Bewußtseins und Willens unter die göttliche Veranstaltung zur Entwickelung seines Lebens verkennen. Die Taufe des Johannes war aber eine göttliche Veranstaltung zur Herbeiführung des messianischen Reiches, und daher subjektiv die Erklärung der Bereitwilligkeit, an demselben Anteil zu nehmen. Diese Erklärung konnte und mußte für seinen Anteil in seiner Art auch Jesus abgeben. Darin erfüllt er die δικαιοσυνη, das Bußbekenntnis fällt für ihn weg. Das war die Lösung des Bedenkens Johannis, der ihn zwar bei seiner vorbereitenden Taufe erwartete, ohne doch den Sinn seiner eigenen Teilnahme gleich zu durchschauen. Gerade sein messianisches Bewußtsein aber trieb Jesum hierher; denn in ihm war es gewiß, daß Zeit und Art seines Auftretens nicht willkürlich sein durften; er überließ sich hier der göttlichen Anordnung des Vaters über dieses Auftreten, und so hat er sich allerdings um seiner

selbst willen der Taufe unterzogen, nicht bloß um der Leute willen zum Scheine.

2. Mit dieser Taufe ist aber nun eine wunderbare Erscheinung verbunden, die Öffnung des Himmels, das Herabkommen des Geistes auf Jesum in Gestalt der Taube, die zeugende Himmelsstimme. Matthäus und Markus erzählen es als Erscheinung, die Jesu geworden, Johannes, weil er nicht die Erzählung selbst giebt, sondern nur das sich darauf stützende Zeugnis des Täufers, als dessen Erlebnis, ohne daß das eine das andere oder beides eine weitere Öffentlichkeit und den Anteil des Volkes ausschlösse. Lukas stellt die Sache am meisten rein objektiv dar. Daß eine wunderbare Begebenheit vorliegt, ist keinem Zweifel unterworfen; man hat dieses Wunder anstößig für gebildete Vorstellungen von Gott und dem Himmel gefunden. Aber der Evangelist Johannes, der die reinsten Begriffe von Gott hat, hat sich nicht daran gestoßen, es ist deswegen nicht nötig, das Ganze für eine rein innerliche Vision zu halten, wogegen die Berichte doch ziemlich deutlich sprechen; wohl aber müssen wir es als Vision überhaupt mit symbolischem Charakter fassen, dann hat weder der durch hellen Lichtglanz wie gespaltene Himmel, noch das Bild der längst sinnbildlich gewordenen Taube, noch die Himmelsstimme etwas Anstößiges. Alles ist vorbereitet durch Anschauungen und Worte (Jes. 42) des Alten Testamentes. So gewiß aber diese Voraussetzungen für die Begebenheit und deren Erfolg vorhanden sein mußten, so wenig würden sie ausreichen, eine dichtende Entstehung der Erzählung zu erklären; am allerwenigsten erklärt sich diese aus dem juden-christlichen Interesse, hier erst Jesum zum Messias werden zu lassen, wobei die übernatürliche Geburt dann im Gegenteil schon von der höheren Ansicht seiner Person gedichtet wäre. In Wahrheit

geht die Geschichte der Erzeugung nicht wesentlich über die Voraussetzungen der alttestamentlichen Anschauung vom Messias hinaus, und umgekehrt finden wir die Taufbegebenheit bei dem Evangelisten Johannes neben der höchsten und reinsten Ansicht von seiner Person. Die ebionitische Erzählung der Thatsachen aber, wie wir sie durch die Väter kennen, ist zu offenbare Umbildung und dogmatische Bereicherung des biblischen Berichtes.

3. Jesus ist durch die Taufe und das Taufwunder nicht zu seinem messianischen Bewußtsein gekommen. Wenn er dies überhaupt hatte, so war die Entwickelung seines persönlichen Selbstbewußtseins auch die Entwickelung davon, und das bezeugt die Begebenheit seines zwölften Jahres. Die natürliche Vermittelung jener Entwickelung lag in dem Umgange mit dem göttlichen Worte einerseits und mit dem erlösungsbedürftigen menschlichen Geschlechte anderseits. Für den Täufer und durch ihn jedenfalls für das Volk war das Taufwunder die Enthüllung der messianischen Person Jesu, hiermit war es der Kulminationspunkt der johanneischen Taufe und die entscheidende Wendung für den Anfang des messianischen Reiches. So wird es von selbst auch für Jesum das Zeichen zum Anfange seiner messianischen Thätigkeit, es war für ihn des Vaters Wort, das ihn auf seine Bahn weist, des Vaters, der sich die Epochen des Gottesreiches zu bestimmen vorbehalten, Mark. 13, 32. Apg. 1, 7. Aber damit ist ohne Zweifel doch auch ein innerlicher Vorgang, eine Umwandlung seines Bewußtseins verbunden gewesen. Die Salbung mit dem heiligen Geist ist hierfür nur ein allgemeiner Ausdruck. Diese Veränderung steht im engsten Zusammenhang mit dem, was er nach dem synoptischen und johanneischen Bericht, die sich wie Kehrseiten ergänzen, ursprünglich war. Er hatte das messianische Be-

wußtsein, er wußte sich als sündlos, er wußte sich in der Einheit mit Gott im Unterschied von allen übrigen Menschen. Aber eines konnte ihm dabei immer noch zur Aktivität des messianischen Bewußtseins fehlen. Das ist das Bewußtsein von der explicite vorhandenen messianischen Kraft. Den menschgewordenen Logos kann man sich wohl ohne dieses Hervortreten und diese Thätigkeit denken. Es fängt also mit demselben innerlich ein Neues für ihn an, und wie alle zeitliche Entwickelung nicht schlechthin von innen ausgeht, sondern durch äußere Anregung bedingt ist, so mußte denn nun auch hier eine äußere göttliche Einwirkung stattfinden, durch welche seine immanente Messianität zur aktiven wurde. In diesem Hervortreten gewinnt sie die entschieden prophetische Form, und das ist also diese eigentümliche Entwickelungsstufe der gottmenschlichen Persönlichkeit, daß der prophetische Geist über Jesum kommt; darin ist sein persönliches Bewußtsein mit der in ihm gelegenen Gottesfülle in dem Maße erfüllt, daß seine nun beginnende außerordentliche Thätigkeit der Ausdruck dafür wird.

4. Die Versuchung Jesu.

§ 11.

Bedeutsam ist die Verbindung, in welche die drei ersten Evangelien mit der Taufe Jesu die Erzählung einer Versuchung setzen, der er als der erklärte Messias ausgesetzt war. Eine unbefangene Betrachtung ihrer Darstellung nötigt uns die Anerkenntnis ab, daß sie ein geschichtliches Faktum erzählen wollen, daß das Widergöttliche, wozu er versucht werden soll, nicht in der Person Jesu lag, daß es ihnen objektiv ist, und zwar von dem Fürsten der Finsternis aus-

geht als dem Versucher. Dies vorausgesetzt ist es möglich, das Ereignis als ein innerliches zu fassen, — die Versuchung aber ist jedenfalls so zu verstehen, daß Jesus von jeder Lust zum Bösen unberührt blieb, und darin liegt die vollste Überwindung der Versuchung, eine Überwindung, welche die von Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit zu verfolgende Bahn bezeichnet. Aber je reiner die dieser Erzählung zugrunde liegende Idee vom Messias und seinem Werke ist, desto entschiedener werden wir zu der historischen Ansicht von derselben hingedrängt, nach welcher dieselbe eine wirkliche, von Jesus selbst seinen Jüngern zu ihrer Belehrung mitgeteilte Thatsache ist, eine Messiasprüfung, in welcher Jesus der von Gott feierlich bezeichnete Messias sich durch seine sittliche Kraft gegenüber von dem Fürsten der Finsternis als solcher bewährt hat.

1. Die Versuchung Jesu in der Wüste Matth. 4, 1 ff. Mark. 1, 12 f. Luk. 4, 1 ff. wird mit der Taufe nicht nur der Zeit nach, sondern auch innerlich in Zusammenhang gesetzt; denn es ist der dort über ihn gekommene Geist, der ihn in die Wüste führt. Ehe er nach außen auftritt, muß er sich nun zuerst innerlich als aktiver Messias bewähren. Die Versuchung gehörte so zu seiner messianischen Stellung. Darum zieht es ihn dahin. Aber auch psychologisch erklärt sich der Zug in die Einsamkeit und Zurückgezogenheit ganz gut; der neuen Thätigkeit mußte nach der Weihe zunächst noch eine ernste persönliche Erwägung vorangehen, dies ist ihm sittliches Bedürfnis. Hiermit hängt das Fasten als Förderungsmittel der Kontemplation, des ungestörten Umgangs mit Gott zusammen (daß es ein relatives Fasten ist, zeigt der Blick auf Matth. 11, 18 vgl. 3, 4 und Luk. 7, 33. Apg. 27, 33 u. a.). Die Einsamkeit vergegenwärtigt

ihm seine messianische Stellung, er ist ohne alle menschliche Hilfe, daher die Züge Mark. 1, 13. Hier ist nichts zufällig, alles geschieht nach einer höheren göttlichen Notwendigkeit; aber die Evangelisten sind sich bewußt, eine wirkliche Geschichte zu geben; so stellen sie dieselbe dar, so ordnen sie sie ihrer ganzen Darstellung ein; für sie ist es jedenfalls nichts anderes gewesen. Johannes beginnt seine Geschichte erst, nachdem dies alles vorgefallen.

2. So gewiß aber die Evangelisten die Erzählung als eine wirkliche Begebenheit darstellen, so bleibt hiernach doch das noch eine offene Frage, ob diese eine äußerliche oder eine innerliche gewesen sei. Nur das steht fest, daß bei der letzteren Annahme nicht der Ursprung der Versuchung selbst in Jesu gedacht werden kann, sondern dieser ist jedenfalls ein anderes Subjekt, nämlich der Satan. Unbedingt zu verwerfen ist also die Ansicht von einem innerlichen Vorgang, nach welcher es nur ein Streit der Gedanken im wachenden Jesu selbst gewesen wäre. Auch die Annahme eines Traumes aber hat wenigstens im Texte gar keine Stütze. Möglicher ist die Annahme einer vom Satan gewirkten Vision. Sie hat sogar einen Halt in der Erzählung, weil ein persönliches äußerliches Erscheinen des Satans in der heiligen Geschichte sonst beispiellos ist, und weil der Wechsel der Lokalitäten in der Versuchung sich als ein wirklicher schwer denken läßt. Insbesondere müßte ja wohl das Zeigen aller Reiche der Welt als ein nur teilweise wirkliches und übrigens durch die Vision ergänztes vorzustellen sein. Auch daß Jesus vom Geiste in die Wüste geführt wurde, hat man dahin gedeutet. Eine Nötigung zu dieser Ansicht liegt aber weder hierin noch in den anderen Gründen, zumal da Jesus selbst doch auch sonst in außerordentliche Berührung mit der Geisterwelt tritt, wie es in

der Verklärung und in Gethsemane geschehen ist, und da der Satan, wenn er existiert, auch muß erscheinen können. Offen bleibt aber die Möglichkeit, daß die Begebenheit selbst im Sinne der Evangelisten nicht auf äußerer sinnlicher Wahrnehmung, sondern auf innerer Anschauung beruht habe, so jedoch, daß dieses der Objektivität des Versuchens keinen Eintrag thut.

3. Die Akte der Versuchung selbst sind drei. Der Versucher faßt Jesum an der dreifachen Richtung des allgemein menschlichen persönlichen Triebes, als Lebenstrieb, Ehrtrieb und Herrsch- und Habsucht. Es ist hiernach die Versuchung zum widergöttlichen Genuß, zum Gottversuchen und zur vollendeten Selbstsucht, und insofern eine allgemeinmenschlich-sittliche. Aber in ihrer Bestimmtheit ist die Versuchung spezifisch-messianisch und knüpft nur an jenes allgemein Menschliche an, so wie sich der Versucher auch des sinnlichen Triebes bediente, um den Fall des menschlichen Geschlechtes in die Empörung wider Gott herbeizuführen. Der Versucher wendet sich an Jesum als den Sohn Gottes, als den, der mit Wunderkraft ausgerüstet, Gegenstand des besondersten göttlichen Schutzes und verordneter Herr des Reichs Gottes in der Welt ist. Und unter Berufung auf diese Messias-Eigenschaften sucht er ihn aus der ihm angewiesenen Stellung zu Gott herauszulocken und ihn, indem er ihm seine Messiasschaft vorhält, zu einem after-messianischen Handeln zu verlocken. Die erste Versuchung knüpft an an ein wirkliches Bedürfnis und will bewirken, daß er sich seinem irdischen Leidensberufe entziehe; die zweite will ihn veranlassen, in willkürlich gewählter Gelegenheit und aufgesuchter Gefahr sich von Gott auszeichnen zu lassen. Nun ist die individuelle Versuchung erschöpft, und es bleibt nur übrig, den ganzen Glanz weltlicher Universalherrschaft ihm

darzubieten, aber darin mußte sich auch der Satan in seinem ganzen Wesen offenbaren und verlangen, daß er ihm diene. Jesus weist ihn mit dem Fundamentalgrundsatz des Alten und Neuen Bundes zurück. Schritt für Schritt hat er die Fehlgedanken des Versuchers entlarvt, und zuletzt tritt er ihm mit Entrüstung entgegen. In dem zwiefachen Charakter der Versuchung liegt daher auch beides: einmal ist er von aller bösen Lust frei geblieben, nur von außen kam die Versuchung an ihn; er aber war und blieb sich von Anfang ihres totalen Gegensatzes gegen die göttliche Ordnung bewußt; und eben daß weder Verstand noch Willen einen Augenblick unentschieden waren, beweist die Abwesenheit der bösen Lust. Weiter aber hat sich in der Überwindung der Versuchung ein dreifacher Grundsatz seines ganzen messianischen Berufslebens ausgeprägt, die messianische Kraft nie zum eigenen Vorteil anzuwenden, nie eine außerordentliche göttliche Hilfe willkürlich herauszufordern und dem Reiche der Finsternis nie um des scheinbar glänzendsten Erfolges willen die geringste Einräumung zu machen.

4. Die ungeschichtliche Ansicht der Versuchungsgeschichte hat dieselbe teils als Parabel, teils als Mythus gefaßt. Was das erstere betrifft, so ist nicht nur in der Erzählung keine Spur, die dafür spricht, sondern es wäre auch wider alle Analogie, daß Jesus in einer Parabel seine eigene Person bildlos einführen würde. Auch die Beschränkung der Annahme im geschichtlichen Sinne, wonach Jesus einen wirklichen inneren Vorgang parabolisch erzählt hätte, was dann von den Jüngern geschichtlich mißverstanden worden wäre, ist wenig glaublich; das Mißverständnis wäre dann doch von ihm selbst verschuldet, da er sonst vom Satan objektiv und didaktisch spricht; es ist aber eben die Scheu vor dem Satan, welche zu dieser Aushilfe geführt hat; bei

der entschiedenen Lehre Jesu hat diese aber wenigstens auf dem Boden des Evangeliums keinen Grund und kann uns deshalb auch nicht für die mythische Ansicht stimmen, welche ebenfalls von ihr geleitet ist. Was dieselbe sonst über die Schwierigkeit, das Geschehene sich wirklich zu denken, vorbringt, findet seine Erledigung in der Unterscheidung von wirklichem und äußerlichem Geschehen. Die Erklärung des Mythus aber aus geschichtlichen Momenten von außen fällt in erhebliche Schwierigkeiten. Die vierzig Tage, welche Mose und Elias in der Wüste zubrachten, haben eine andere Bedeutung und anderen Anlaß; daß aber diese Zahl im Volke eine altherkömmliche war, das spricht nur dafür, daß sie als runde Zahl auf die Erzählung dieser Begebenheit leicht angewendet werden konnte. Für die Hauptidee aber, die satanische Versuchung des Messias, giebt es nicht nur keine Parallele aus dem Alten Testamente und dem jüdischen Volksbewußtsein, wohl aber bestimmte Spuren, daß das letztere keinen Raum für sie hatte. Einesteils dachte man sich den Messias zu hoch und andernteils nur als den äußeren Besieger der satanischen Macht, aber nicht an einen ethischen Kampf. Ebenso wenig lassen sich die einzelnen Versuchungen ihrem Inhalte nach aus der alttestamentlichen Parallele der Versuchung des Volkes in der Wüste ableiten, die zweite und dritte am allerwenigsten, die erste aber bei scheinbarer Ähnlichkeit doch auch nicht, da bei Jesus der Hunger nur die Anknüpfung ist, die Versuchung selbst aber auf das Wunderthun geht. Daß endlich das Verhalten Jesu in der Versuchungsgeschichte so ganz mit seiner Lehre übereinstimmt, spricht eben für die geschichtliche Wahrheit desselben. Eben deswegen kann die Sache nur von ihm selbst ausgehen. Dies wird um so gewisser, wenn wir erwägen, wo der Mythus hätte entstehen sollen. In einem

jüdisch-befangenen Kreise gewiß nicht. Denn für diesen lagen die Anschauungen, welche der Versucher darbietet, näher als das ethische Messiasbild, welches Jesus selbst darbietet. Also konnte er nur von dem geläutertsten apostolischen Kreise ausgehen, und hier eben ist denn wieder ein solcher Verstoß gegen geschichtliche Treue nicht denkbar. Ohne Zweifel hat Jesus selbst die Geschichte mitgeteilt, schwerlich erst nach der Auferstehung, eher bei Veranlassungen wie Matth. 16, 21 ff.; es ist eine fragmentarische Darstellung; vielleicht hat er selbst aus den Versuchungen, die er zu bestehen hatte, nur die drei, in welchen sich die Hauptgrundsätze seines messianischen Wirkens aussprachen, ausgewählt.

5. Die Bedeutung der Begebenheit ist eine zwiefache, eine dogmatische und eine historisch-dogmatische. In ersterer Rücksicht zeigt sie an Jesu seine wahrhafte, aber sündlose Menschheit und den ebenso rein göttlichen, wie rein menschlichen Charakter seines Werkes an; die Versuchbarkeit selbst ist ein Moment der successiven Lebensentwickelung, in welcher der ganze geistige Gehalt seines Lebens in das göttliche Leben allmählich aufgenommen werden mußte; ihm steht gegenüber die Welt mit der Sünde, und zwar konzentriert in der Person des Satans, welcher hier als der Versucher des zweiten Adams, wie einst bei dem Falle des ersten eingreift, und das göttliche Werk hier, wie dort Wahrheit und Gerechtigkeit in der Menschheit nicht bestehen lassen will.

Historisch-dogmatisch bezeichnet die Erzählung den Zeitpunkt, in welchem die Idee des messianischen Werkes, welches Jesus jetzt zu realisieren im Begriffe ist, in ihm zur vollen, sittlichen That geworden. So ist die Versuchung mit der Taufe Ausgangspunkt und Typus für das ganze nun beginnende öffentliche Leben, diese mit der göttlichen Offenbarung des Sohnes in ihm und der vollkommensten Unter-

werfung des Sohnes in den Willen des Vaters, jene mit der entschiedensten Entgegensetzung gegen den Weltgeist, in welcher sich jenes Beharren im göttlichen Willen bethätigt, und so bilden beide Berichte keine heterogene, sondern sehr homogene Bestandteile der evangelischen Geschichte, deren Übergehen vonseiten des Johannes, bei welchem sie übrigens durch den Anfangspunkt seines Evangeliums schon ausgeschlossen waren, um so weniger befremden darf, als er eben auf das Bestimmteste das Bewußtsein Jesu berichtet, welches dieser von der Entgegenwirkung des Satans gegen seine Person und sein Werk hat.

III. Verlauf des öffentlichen Lebens.

1. Plan Jesu.

§ 12.

Der Plan Jesu, d. h. der Endzweck seiner ganzen Wirksamkeit, welcher wenigstens zunächst negativ schon aus seiner Versuchungsgeschichte hervorgeht, ist von uns im Gegensatze gegen jede bloß abstrakte Auffassung desselben bestimmt als der messianische zu denken, und zwar in der Weise, daß wir ihn mit Verwerfung eines bloß politischen, auf gewaltsamer Umwälzung beruhenden, sowie eines mit einer weltlichen Macht für Jesus selbst verbundenen, auf die jüdische Nation für immer oder wenigstens für den Anfang beschränkten, geistig-politischen Reiches und ohne irgendeinen Wechsel, ein Schwanken oder eine temporäre Täuschung in der Seele Jesu anzunehmen, auf die mit der Erlösung der Menschheit von der Sünde identische Stiftung des Gottesreiches beziehen.

1. Wenn von einem Plane Jesu die Rede ist, so ist diese Bezeichnung mit Rücksicht auf die unter der Anwendung des Ausdruckes geführten Erörterungen gewählt; es soll damit weder ein willkürlich Ersonnenes, noch überhaupt durch Reflexion Gemachtes angedeutet werden. Die Wirksamkeit Jesu war die Entfaltung seiner Persönlichkeit. Aber indem er das, was in ihm war, auf notwendige Weise erfaßte, gestaltete es sich doch in ihm zum klaren Gedanken, und das Wirken, welches vor ihm lag, zum bestimmten Entschluß. Wenn wir nur in diesem Sinne von einem Plane reden, so sind wir auch schon darauf hingewiesen, bei demselben nicht an ein Abstraktum, wie das Reich der Wahrheit und Tugend zu denken, sondern an die bestimmte Stellung, welche dieses Selbstbewußtsein Jesu zur Menschheit in einer bestimmten Zeit und Nation hatte. Sein Werk ist das durch tausendjährige Führung und Entwickelung in der Mitte zunächst des israelitischen Volkes, mittelbar aber in der ganzen Menschheit vorbereitete, sein Plan also der messianische. Darin liegt seine ganze Bedingtheit durch das Alte Testament nach Idee und Geschichte. Es ist dies von ihm selbst anerkannt, schon durch seinen Anschluß an Johannes den Täufer, durch Erklärung seiner selbst zum Messias vor dem Volk, Matth. 21, 15. 16, vor einzelnen Joh. 4, 6ff.; 9, 37; 10, 25 vor Gericht, Joh. 18, 37. Matth. 26, 64 und durch den Erfolg dieser Erklärungen in der Anerkennung der Jünger nach seinem Tode.

2. Streitig ist nur, wie bald er sich als Messias erkannt und erklärt habe. (Vgl. § 30.) Weil Johannes hierin von den Synoptikern abweiche, und diese selbst in einem Schwanken seien, hat man geschlossen, habe er sich wohl nur spät als Messias gefaßt (Matth. 16), sei zu Anfang etwa nur Schüler des Täufers gewesen, habe dann

jenen Gedanken nur schüchtern und allmählich sich angeeignet, daher die Ausbreitung verboten, sei auch beim Aussprechen vonseiten anderer erschrocken, woraus sich eben auch die Rückfälle des Volkes in andere Ansichten über ihn erklären; ja es seien wohl die bestimmteren Erklärungen von ihm nur irrig in eine frühere Zeit zurückverlegt. Hierbei ist erstens die Voraussetzung irrig, daß die Erklärungen Jesu nach Johannes von Anfang an bestimmt, und dieselben, sowie das Verhalten der Menschen gegen ihn, hierauf immer sich gleich bleibend seien. Was ihm Jünger zuerst zuführt, ist nur das Zeugnis des Täufers, und dann allerdings der große Eindruck seiner Person, welchen er den Entgegenkommenden jedoch nicht mit einem eigentlichen Zeugnis seiner Messianität, sondern nur durch Hinweisung auf das unvergleichlich Hohe in ihm (Joh. 1, 51. 52) bestätigt, wovon sie bald andere Beweise haben sollten. Aber es bezog sich dies alles nur auf einzelne besonders Empfängliche. Anders verhält es sich vor einer gemischten Menge; er thut Wunder in Galiläa, aber er erklärt sich nicht für den Messias, ebenso in Jerusalem giebt er das Zeichen der Tempelreinigung, aber was er über seine Person sagt, ist noch in Dunkel gehüllt, ja es heißt ausdrücklich, daß er sich ihnen nicht anvertraute, weil er wußte, was an ihnen sei. Anders verfährt er Kap. 4 in Samarien, wo ihm wieder eine offenere Empfänglichkeit begegnet, und die politische Messiasidee der Juden nicht gegenübersteht. Aber bei den Juden in Galiläa und Judäa spricht er sich über die messianische Idee immer nur mit der größten Behutsamkeit aus. Kap. 6 sehen wir ihn nach dem Speisewunder sich dem erregten Volk entziehen; dann redet er allerdings über die Erhabenheit seiner Person und Sendung, läßt aber die messianische Idee in Hintergrund treten, kleidet seine Rede in ein ab-

sichtliches Dunkel, legt alles darauf an, auf die Idee eines geistigen Zweckes hinzuführen, deutet sogar seinen Tod an, kurz er spricht auf eine die Menge vielmehr abstoßende Weise. Dieselbe Zurückhaltung (wie er sie auch schon bei Nikodemus gezeigt hatte) zeigt Jesus ausdrücklich und grundsätzlich gegenüber von messianischen Aufforderungen der Seinigen Joh. 7, 2 ff. und des Volkes 10, 24 (vgl. 7, 40). Sie liegt in seinen Plänen. In Galiläa mußte er sich scheuen, die politische Messiasidee zu nähren, in Jerusalem, eine vorschnelle Katastrophe herbeizuführen. Mit diesem Verhalten Jesu stimmt das der Jünger Matth. 16 völlig überein. Das Bekenntnis Petri ist nicht ein neu aufgehendes Licht, sondern eine Konzentration aller Strahlen, die ihnen bisher aufgegangen. Jesus veranstaltet dies zu ihrer bewußten Befestigung in ihrem Glauben, im Gegensatze gegen die Meinungen der Menge, damit sie so auf sein Leiden gefaßt und zur Ertragung desselben vorbereitet werden konnten; er spricht dann seine heilige Freude darüber aus, vgl. Matth. 11, 25, wahrlich keine Überraschung, sondern Freude über die Tiefe des inneren Lebens, welches er so begründet sieht; über ein erst auftauchendes Licht hätte er nicht so reden können. Wenn aber das Volk über ihn schwankend blieb, so erklärt sich dies nicht aus einem schwankenden Benehmen seinerseits, sondern einfach daraus, daß dieses Volk doch einen ganz anderen Messias, nicht einen mit Wunderthun und Lehren umhergehenden Propheten, sondern einen, der die Zügel der Herrschaft ergriffe, im Sinne hatte. Aus allem aber geht hervor, daß er in der Enthüllung seiner messianischen Würde die Weisheit beobachtete, ohne welche sein Plan nicht gelingen konnte. Nirgends lehnt er aber von Anfang an eine Anerkennung seiner Messianität ab, vielmehr nimmt er sie überall beifällig auf; Matth. 8, 10

bis 13. 29—32; 9, 18—26. 27—29. Matth. 12, 23 ff. Ja er eifert bei den Synoptikern ebenso entschieden als bei Johannes gegen böswillige Angriffe, die ihm als Wunderthäter gelten. Von Anfang an giebt er sich als Messias, am entschiedensten in der Bergpredigt, ebenso in der Rede über Johannes Matth. 11, 12 ff. Aber die Erkenntnis sollte aus der Anschauung seiner Thaten erwachsen. So nur konnte sie die rechte, innerlich begründete sein. Wenn er aber sogar die Ausbreitung einzelner Thaten verbietet, so liegt doch auch darin gewiß keine innerliche Unsicherheit, vielmehr aber das entschiedenste Selbstbewußtsein, welches auch darin jene zurückhaltende Weisheit übt ganz nach den Umständen, entweder um einen dem wahren Ziele seines Wirkens nur schädlichen augenblicklichen Erfolg zu hindern, oder aber um geheilte Menschen in ihr Inneres einzuführen, bei denen der laute Jubel eben die tiefere Wirkung nur unmöglich gemacht hätte. Am deutlichsten ist solcher Zweck des Verbotes bei der Verklärung. So spricht denn alles nur dafür, daß er, indem er von Anfang an sein Werk als das messianische auffaßte, doch auf das Sorgfältigste bemüht war, es nicht mit den Messiasvorstellungen seiner Zeit zusammenfallen und die Reinheit seiner Absichten durch solche Berührung trüben zu lassen. Je bestimmter wir eben diese Absicht und die offenbarste Enthaltsamkeit und Selbstverleugnung um derselben willen bei ihm verfolgen können, desto gewisser ist auch, daß er von Anfang an mit sich selbst im reinen war.

3. Eben der Gegensatz, in welchen er sich so stellte, schließt schon auf seiner Seite jeden rein politischen Plan aus, wie man ihn wohl früher, das Evangelium und die Weltgeschichte schändend, ihm zuschreiben wollte. Der ganze Geist seines Lebens, Lehrens, Wirkens, sowie seines Leidens

und Sterbens ist dagegen. Auch fehlen alle politischen Maßregeln, die Wahl der Apostel und Jünger sind es offenbar nicht; aber auch der letzte Einzug in Jerusalem ist zwar nicht bloß ein zufälliges Ereignis, sondern von ihm gewollt und veranstaltet, aber er hat doch einen rein symbolisch-prophetischen Charakter. Er versucht darin den letzten feierlichen Eindruck seiner Person auf das Volk, aber ohne politische Absicht; denn er zieht ein, nur um als Prophet durch Wort und That in der Stadt und dem Tempel zu wirken. — Aber ebenso wenig lassen sich die Ansichten halten, welche ihm einen geistig-politischen Plan zuschreiben, so daß das Geistige das Wesentliche, das Grundelement bleibt, aber zugleich ein politisches Element sich anschließt. So hat man gesagt, daß er eine Katastrophe, die Wiederherstellung des davidischen Thrones zwar nicht äußerlich durch Gewalt selbst herbeiführen gewollt, aber daß er sie durch göttliche Veranstaltung und Vermittelung von Engeln und höheren Mächten erwartet habe. Allein die Herrschaft, welche Jesus erwartet, Matth. 19, 28. Luk. 22, 30, fällt in eine Welterneuerung, welche bei Matthäus als παλιγγενεσια bezeichnet ist, die Totenerweckung in sich schließt, in den αἰων μελλων, in welchem nach Luk. 20, 35. 36 die Menschen den Engeln gleich sein werden, das ist keine politische Erwartung. Matth. 26, 53 sagt Jesus aber nicht, daß er Engel erwarte, sondern gerade das Gegenteil: er könnte darum bitten, aber die Schrift würde nicht erfüllt. Die erwarteten Engelerscheinungen Matth. 16, 27; 24, 30. 31; 25, 31 haben aber mit weltlichen politischen Absichten von ferne nichts gemein. Und wie wenig kann davon die Rede sein, wenn er doch den Eintritt seines Reiches in einer Zeit erwartet, in welcher sein Leiden und Sterben vorausgegangen ist; Luk. 17, 25. Matth. 16, 21. 27. 28; Kap. 24. u. 25;

vgl. 26, 1 f. Eben diese Erwartung spricht auch gegen die Beschränkung des Planes auf eine sittliche und dadurch auch äußerliche Wiedergeburt seiner Nation, der überdies die Zeugnisse von der Universalität desselben und die bestimmte Erwartung des Unterganges seiner Nation entgegenstehen. Aber man hat nun den Versuch gemacht, die politische Seite an Jesu Plan dadurch zu retten, daß man zwei verschiedene Perioden seines Lebens in dieser Rücksicht annahm. Er habe zuerst durch geistige Mittel ein theokratisches Reich zu stiften beabsichtigt und erst später dies aufgegeben. Als bloßer Sittenlehrer hätte er den Messiasnamen gar nicht anzunehmen nötig gehabt, in seiner ersten Zeit habe er aber nicht einmal etwas gethan, die falschen Auffassungen desselben unmöglich zu machen, und vor allem zeige sich ein großer Kontrast seiner anfänglich so heiteren und später so wehmütigen Stimmung. Allein wenn er erst in der späteren Zeit sich entschiedener gegen alle falsche Messiaserwartung verhielt, so ist dies ganz einfach dadurch begründet, daß er überhaupt anfänglich sich nicht direkt als Messias bezeugt, sondern nur die Idee des Reiches verbreitet und die Umbildung der Menschen für dasselbe anstrebt. Übrigens fällt die einzige Stelle, in welcher er die falschen Erwartungen sogar wenigstens scheinbar begünstigen soll, Matth. 19, 28. 29, in die zweite Periode. Der Gegensatz früherer Heiterkeit und späterer Wehmut ist ein fließender, man vergleiche nur Matth. 11, 25—30 und ebd. 20—24. Und wie klar besonnen hat er schon im Anfange nach Matth. 13 die verschiedenartigsten Wirkungen seines Wortes und alles, was damit zusammenhängt, vorgestellt, hat er in der Bergpredigt schon seinen Jüngern Verfolgung vorausgesagt, und im Gespräche mit Nikodemus seinen Tod (vgl. § 13, 1). So fällt diese Annahme in sich selbst, wenn sie zu dem Mittel

der Voraussetzung schreiten muß, die Evangelisten haben die Perioden verwischt. Aber ein Fortschreiten in der wehmütigen Stimmung liegt in der Natur der Sache, sowie sein ganzes Bewußtsein der Entwickelung unterworfen ist. Nur ist dies keine Entwickelung des messianischen Bewußtseins mehr in der Dauer seiner Wirksamkeit. Daß er überhaupt sich als Messias gefaßt, das beweist gewiß keine politische Absicht, wenn es überhaupt eine Messiasidee gab, welche nicht politischen Charakters war. Es ist dies aber nicht Sache seiner freien Wahl, sondern ein notwendiges Ergebnis seiner Persönlichkeit und des Zusammenhanges des Neuen Bundes mit dem Alten.

4. Was Jesus bezweckte, war also die mit der Erlösung identische Stiftung des Gottesreiches (vgl. § 39). Dieses Reich ist schon nach der Bergpredigt Kern und Hauptgegenstand seines Wirkens, und zwar sofern es ein ethisches Reich ist. Und wenn die Auswahl seiner Reden bei Johannes diese Idee nicht ebenso ausschließlich in den Vordergrund stellt, so ist sie doch auch dort als Zentralidee schon durch das Gespräch mit Nikodemus und die Antwort an Pilatus bezeugt. Es war ein geistiges und allgemeines Reich, was er erstrebte, wie dies die Betrachtung seiner Lehre von demselben zu zeigen hat; daß er selbst sich und die vorbereitende Wirksamkeit seiner Apostel nur darum auf die jüdische Nation beschränkte, um hier zuerst einen festen Halt und Ausgangspunkt für das Ganze zu gewinnen, und dagegen selbst sich an Nichtjuden wandte, wo es ohne Störung seiner höheren Zwecke geschehen konnte, zeigt der Hauptmann von Kapernaum und die Samariterin. Sein Auftrag, allen Völkern zu predigen, besteht auch ganz wohl mit der Thatsache zusammen, daß die Jünger doch nach seiner Vollendung nur allmählich denselben erfüllen lernten. Ihr Vorurteil war

nur, daß die Nichtjuden, um am Gottesreiche teil zu haben, sich in den theokratischen Verband aufnehmen lassen müßten. Diesen theokratischen Verband, die Ordnung des Alten Bundes, wollte er selbst noch nicht auflösen, sondern erfüllen. Er tritt daher derselben nicht in revolutionärer Opposition gegenüber; er hält wohl sogar selbst das Gesetz, denn der Alte Bund besteht fort, bis der Neue vorhanden ist; dies geschieht aber erst mit seinem Tode. Seine Aufgabe ist die Entwickelung des ewigen Inhaltes des Gesetzes aus der nationalen Form heraus (s. Lehre Jesu). Die allgemeinen Aussprüche Jesu über den Zweck seines Lebens zeigen als denselben teils die geistige Errettung der Sünder, teils die Stiftung des Gottesreiches; beides vereinigt sich durch die Lehre, daß die Buße oder sittliche Erneuerung die Bedingung des Anteils am Reiche Gottes ist. So stellt es sich bei den Synoptikern dar, und demgemäß sammelt er die Gläubigen um sich und arbeitet darauf hin, daß sie sich an ihn anschließen; er sucht das sittliche Bedürfnis in ihnen zu wecken und nähert sich denen, in welchen es am offenbarsten vorliegt. Ist es schon hier er selbst, welcher durch sein Geben und Wirken alles Heil vermittelt, so tritt seine Person noch mehr in den Vordergrund im johanneischen Evangelium, deswegen weil hier sein Thun statt als σωζειν noch mehr als das belebende erscheint, und er so der positive Mittelpunkt ist. Indem nun seine Person und deren Erscheinung das Hauptmoment im Plane wird, so erhellt dadurch die tiefere Bedeutung des Satzes, daß wir seinen Plan nicht abstrakt nehmen dürfen. Nicht nur seine historische Begründung müssen wir festhalten, sondern die Identität seines Werkes mit seiner geschichtlichen Erscheinung, als der des göttlichen Lebens in der Menschheit. Auf ein äußeres Reich oder Gemeinwesen war es hierbei zunächst nicht abgesehen, oder

doch nur insoweit, als dieses Äußere sich notwendig aus der inneren Umwandlung ergeben mußte, und in diesem Sinne darf man sagen, daß auch ein politisches Element in seinem Plane lag, sofern eben das neue Prinzip seine Kraft auch an der Gestaltung des öffentlichen Lebens bethätigen muß. Die allgemeine und wesentliche Geistigkeit seines Planes in Verbindung damit, daß alles in seiner Person ruht, giebt demselben seinen ganz einzigen Charakter; kein Religionsstifter, Gesetzgeber, Weisheitslehrer hat diese ganz universelle Absicht; denn keiner kann den Glauben haben, daß er die Menschheit erlösen könnte. Die Geschichte kennt große Entwürfe großer Menschen; aber der Gedanke einer Erlösung der Menschheit, wie er in ihm Wahrheit geworden ist, steht schlechthin einzig da; er konnte nur von einer über die Menschheit erhabenen Person ausgehen.

2. Ausführung dieses Planes.

§ 13.

Diesen Plan, dessen Schwierigkeiten Jesus sehr deutlich erkannte, konnte er gleichwohl durch sehr einfache Mittel verwirklichen, weil derselbe auf der Eigentümlichkeit seiner Person beruhte. In der That erscheint er so sehr als der eine, auf den sein Werk sich stützte, und seine Handlungsweise als so unbefangen und offen, daß die Hypothese eines geheimen Bundes, durch welchen er als Haupt oder Mitglied die Erreichung seiner Absichten herbeigeführt, als vollkommen unbegründet und nichtig erkannt werden muß. Dagegen vereinigt sich alles, was er für sein großes Werk that, in der Selbstdarstellung dessen, was er war, gegenüber teils von Gott, teils von der Welt, sowohl im Thun als im Leiden, eben daher in einer öffentlichen Wirksamkeit, welche im all-

gemeinen den prophetischen Charakter an sich trug, und welche teils auf das Volk überhaupt, teils auf einen engeren Kreis bestimmter Schüler berechnet war, sowie in einem öffentlichen Tode, welcher ebenso sehr durch die Umstände herbeigeführt, als von seiner Seite freiwillig als das notwendige Mittel zur Vollendung seines Werkes übernommen war, und seine Erhöhung und Verklärung zur Folge hatte.

1. Wenn man von Schwierigkeiten dieses Planes spricht, so ist zu sagen, daß Jesus sich derselben vollkommen bewußt war, aber auch daß dieser Begriff nur uneigentlich gelten kann, denn was man so heißt, war in der göttlichen Notwendigkeit mit eingeschlossen, ja es gehört zur Aufgabe des Planes selbst. Er als tiefster Menschenkenner konnte sich über die Art der Aufnahme, welche ihm bevorstand, nicht täuschen; aber tiefer liegt die Erkenntnis ja eben darin schon, daß er eine Erlösung der Welt wollte; darum setzt er sich und seine Sache der Welt geradezu entgegen, und eben die Lösung und Überwindung dieses Gegensatzes betrachtet er als seine Aufgabe. Er übersah sie aber in ihrer völligen Konzentration. Nach den Parabeln im 13. Kapitel bei Matthäus hat er vorausgesehen, nicht nur daß der Acker der Welt seinem Worte eine sehr ungleiche Aufnahme gewähren wird, sondern auch, daß die Masse der Gewonnenen eine durchaus ungleichartige sein und bleiben wird, bei der eine Ausscheidung der wahrhaft Gläubigen vor Gott nicht einmal ratsam erscheint, bis zum Gerichte; er hat vorausgesehen, daß auch da, wo sein Werk fortschreitet, dies doch nur in langsamer und allmählicher Erfüllung geschieht. Und eben um dieser Aussichten willen hat er seinen eigenen Tod frühe geweissagt und seinen Jüngern den Haß der Welt voraus verkündigt. So schon in der Bergpredigt, dann in ihrer Amts-

anweisung Matth. 10. So hat er die ihm nachfolgen sollten, zur Selbstverleugnung und Kreuzesaufnahme aufgefordert, Matth. 16, 24; vgl. Luk. 12, 50 ff. Luk. 21, 16, 17. Joh. 15, 19. 20 u. a. Mit klarstem Bewußtsein sieht er an sich und seinem Werke den Gegensatz vollendet, welchen schon das Werk des Alten Bundes in der Welt zu erfahren hatte, Matth. 5, 12. Luk. 13, 34. Matth. 23, 29. 32 ff.

2. Setzt man den unermeßlichen Plan einer Erlösung der Menschheit und hierzu einen einfachen Menschen, so könnte man, wie die Theologen seit mehr als 50 Jahren oft gethan haben, eine Masse künstlich zusammengesuchter und verflochtener Mittel aufstellen, ohne doch um einen Schritt gefördert zu sein. Der Plan ist nur auszuführen, wenn der, welcher ihn hat, der göttliche Erlöser ist, wie ihn die Evangelien schildern, der mit dem Vater eins ist, und dann ist der Plan nur die Enthüllung seines Wesens und die Ausführung nur die Entwickelung derselben. So ist es in der ganzen evangelischen Geschichte. So ladet er Matth. 11 die Mühseligen und Beladenen zu sich ein, aber eben mit Beziehung darauf, daß ihm alles vom Vater übergeben ist, und daß er ihn kennt. So ist es Joh. 17. So beziehen sich auch die Reden über die Entwickelung und Vollendung des Gottesreiches auf die Verheißungen seines Wiederkommens, weil die Vollendung seines Werkes eins ist mit der stufenweisen Enthüllung seiner Person. Je unzertrennlicher sein Werk von seiner Person ist, desto weniger kann man sagen, daß er sich auf die ethische Kraft dessen, was er gethan, verlassen habe, die dann auch ohne sein Leben und ohne seinen Namen fortwirken werde. Im Gegenteile lebte er der Überzeugung, daß sein Name immer fortbestehen werde.

3. Die Hypothese eines Geheimbundes, in welchem Jesus gestanden oder dessen Haupt er gewesen, zerfällt in sich selber. Wir finden in Palästina keine Spur ähnlicher Vereinigung als bei den Essenern, und mit ihnen hat das Christentum seinem Ursprunge nach nichts gemein, als daß sie eine Sekte von idealem, reformatorischem Charakter sind. Aber wenn ein Grundelement bei ihnen die Gesetzlichkeit, nicht die levitische, aber eine eigene asketische ist, so findet das Wesentliche der christlichen Sittenlehre, der Geist der Freiheit, keine Erklärung bei ihnen; ebenso fern steht das Christentum dem Essäismus in einer andern Hauptbeziehung, sofern dieser nämlich, wie es scheint, die messianische Idee ausgeschlossen hat. Außerdem aber hat ein Geheimbund in der evangelischen Geschichte gar keinen Halt. Jesu Verfahren ist durchaus ein ganz offenes. Sein Leben vor seinem öffentlichen Auftreten hat nichts gezeigt, was seiner Umgebung irgend aufgefallen wäre. Daß er öfter die Einsamkeit suchte, daß Nikodemus bei Nacht zu ihm kam, erklärt sich ganz aus anderen Gründen. Er war bald auf jedem Schritt beobachtet und sogar feindselig belauert. Jünger bildete jeder Rabbi. Von einer Geheimlehre oder Sprache keine Spur. Matth. 10, 27 handelt vom Offenbarwerden dessen, was bisher verborgen war, ebenso Kap. 13, Joh. 18, 20 beruft er sich auf die Öffentlichkeit seines Lehramtes, Matth. 10, 26. 27, vgl. 5, 14—16 weist er seine Jünger hierzu an. Und demgemäß haben sie gelebt und sind sie verfahren nach seinem Tode. Sein ganzes Verfahren war um so offener, je mehr die Hauptsache dabei seine Selbstdarstellung war.

4. So besteht denn seine Wirksamkeit in dem prophetischen Leben, und in seinem Sterben, wie hiernach auszuführen ist.

3. Das Äußere seiner öffentlichen Wirksamkeit, Wahl und Heranbildung der Jünger.

§ 14.

Nach der Rückkehr von seiner vierzigtägigen Einsamkeit begann Jesus eine öffentliche Wirksamkeit, welche auf Palästina beschränkt war, indem er zum Schauplatze derselben teils Judäa und namentlich die Hauptstadt Jerusalem, teils und hauptsächlich Galiläa mit der angrenzenden Gegend machte, und deren Dauer nach wahrscheinlicher Berechnung wenige Monate über zwei Jahre umfaßte. Sie trug im allgemeinen den prophetischen Charakter an sich und zeigte die doppelte Beziehung auf das Volk überhaupt und auf bestimmte Schüler insbesondere, welche er in seinen Kreis zog. Die Wahl und Heranbildung dieser Jünger gehört zu den wichtigsten Momenten dieser Wirksamkeit Jesu und ging wie diese überhaupt über seine lehrende Thätigkeit weit hinaus.

1. Die synoptische Darstellung läßt die öffentliche Wirksamkeit Jesu beginnen nach der Versuchung, und näher, nachdem der Täufer abgetreten ist; Jesus zieht sich hierauf, Matth. 4, 12 nach Galiläa zurück. Dies ist ohne Zweifel eine zweite Rückkehr dahin, welcher sowohl der kurze Aufenthalt in Galiläa, bei welchem das Wunder in Kana stattfand, als der Aufenthalt in Jerusalem, wobei die Tempelreinigung vorfiel, und in Judäa überhaupt, wo seine Schüler mit Johannes zusammentrafen, wie dies alles das Johanneische Evangelium erzählt, voranging. Die synoptische Darstellung zeigt uns Jesum nur einmal beim letzten Passah in Jerusalem, während er nach Johannes öfter dort gewesen ist. Dies erklärt sich daraus, daß ihr das Schema

des Matthäus zugrunde liegt (vgl. § 3). Dieser aber ist teils ein später berufener Apostel (9, 9 vgl. 4, 22), teils berichtet er selbst und die anderen von zeitweiliger Entfernung der Jünger Matth. 10. Mark. 6, 7—13. Gerade in solchen Zeiten mochte Jesus sich in vertrauter Begleitung nach Jerusalem begeben, wie dies insbesondere die Vergleichung von Luk. 9, 12 und Joh. 6 wahrscheinlich macht, wonach dem Speisungswunder die Entfernung der Jünger und zugleich ein Aufenthalt Jesu in Jerusalem voranging. Übrigens ist die Darstellung der Synoptiker und des Matthäus insbesondere gar nicht eigentlich chronologisch, nur insoweit als sie das Ende von Matth. 16 an sich entwickeln läßt, und der Charakter der früheren Reden als vorbereitender sich von den späteren deutlich abzeichnet. Eigentlich chronologische Haltpunkte aber giebt bloß Johannes, der die Festbesuche und darunter drei Passahs 2, 13; 6, 4 und 11, 55 (12, 1 ff.), (5, 1 ist ohne Zweifel kein Passah) erwähnt, wonach sich die obige Zeitbestimmung ergiebt. Von dieser ganzen Zeit fällt der größere Teil auf Galiläa, ein halb heidnisches Land, welches er ohne Zweifel um des kräftigen Menschenschlages willen und deswegen wählte, weil die Bewohner den pharisäischen Einflüssen, und er selbst den Nachstellungen weniger ausgesetzt war. Anderseits nötigten ihn die dort vorhandenen Neigungen zum Aufruhr seinerseits zu großer Behutsamkeit in Enthüllung seiner messianischen Absichten. Der kurze Aufenthalt in Samarien Joh. 4 und der noch kürzere im syrophönikischen Lande Matth. 15, kommen kaum in Betracht. Jesus verfuhr hier nach dem Matth. 10, 5 ausgesprochenen Grundsatze. Eine längere Zeit kommt schon im ganzen auf Jerusalem und Judäa. Wie lange er nach dem ersten Passah, Joh. 2, dort verweilte, ist nicht sicher zu sagen, doch scheint es nach einer Andeutung im

Gespräche mit der Samariterin damals Spätherbst gewesen zu sein, als er nach Galiläa zurückkehrte. Im zweiten Jahre bringt er vor dem dritten Passah einige Zeit in Peräa zu, Matth. 19, Mark. 10, Joh. 10, 40—42. In der Zwischenzeit besuchte er mehrere Feste zu Jerusalem, das Laubhüttenfest Joh. 7, das Enkänienfest Joh. 10, im Winter. Nehmen wir hierzu auch noch den Aufenthalt zu Jerusalem Joh. 5, während des unbekannten Festes, so bleibt für die Gesamtzeit der galiläischen Wirksamkeit wenigstens ein Jahr, und es begreift sich die teilweise Ansicht des christlichen Altertums, als hätte die Wirksamkeit Jesus überhaupt nur ein Jahr gedauert, aus der synoptischen Darstellung. In dieser fallen die Zeiten der Festbesuche aus. Spuren aber von einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem auch außer den Endpunkten finden sich auch in ihr, s. § 3.

2. Jesus ersah sich in Galiläa insbesondere Kapernaum zum Schauplatz seiner Thätigkeit aus. Doch durchzog er auch das Land nach verschiedenen Richtungen, er benutzte die Synagogeneinrichtung, am Sabbath Vorträge zu halten. Aber er beschränkte sich auch hierauf nicht, er lehrte im Freien am Seeufer, vom Berge ꝛc. Dazu kam dann die Wirksamkeit in Jerusalem, wo er während der Feste mit Volksgenossen aus fremden Ländern in Berührung kam (so beim letzten Passah die Ἕλληνες) und weiterhin wirken konnte, ohne sich doch den Juden und seinem eigentlichen Berufe zu entziehen. Der Charakter seiner Wirksamkeit ist im allgemeinen die prophetische Verkündigung des göttlichen Willens und Ratschlusses mit bestimmter Auslegung und Anwendung. Was aber diese Wirksamkeit einzig machte, das war seine ganz eigene Stellung in der göttlichen Ökonomie und die völlige Eigentümlichkeit seiner Person. Der Ratschluß, den er zu verkündigen hatte, war ein Ratschluß

zur Gründung einer neuen und anderen Theokratie. Eben darum handelte es sich nicht mehr davon, das Volk in einem bestimmten Zeitpunkte über die Stufe, auf welcher es jetzt stand, zu erheben, ihm über einen wichtigen Entwickelungsknoten seiner Geschichte hinüberzuhelfen, sondern um Vollendung dessen, was durch die ganze bisherige Ökonomie vorbereitet war, davon, die partikularistische Schale dieser Ökonomie zu zerbrechen, und dem im vollen Sprossen begriffenen Keime des inneren Kerns zu einer universalen Entwickelung zu helfen. Ebendaher konnte die verkündigende Thätigkeit Jesu nicht in einzelnen Orakeln bestehen, sondern er bedurfte einer umfassenden Lehrentwickelung. Ferner, während die anderen Propheten nur die Aufgabe der Verkündigung hatten, war er in dem höheren Sinne göttliches Organ, daß er den Ratschluß auch im vollsten Maße vermitteln und verwirklichen sollte. Hieraus begreift sich seine ausgedehnte Wunderthätigkeit, in welcher er Zeugnis gab von seiner Person, und zugleich damit das Wesen des göttlichen Reiches als einer Erlösung von der Sünde nicht nur, sondern auch von dem Übel der Sünde, und auf der anderen Seite zugleich die volle Sicherheit der Realisierung dieses göttlichen Reiches bestätigte. Überhaupt trat bei ihm seine eigene Person als Mittelpunkt auf. Daher er auch zu sich einlud, Glauben an sich verlangte, und alle Verheißungen von diesem Glauben abhängig machte.

3. Daß Jesus Jünger um sich versammelte, hat seinen Vorgang schon bei Propheten der älteren Zeit (Elias), aber auch bei den Rabbinen seiner Zeit. Es war aber für ihn geboten, weil es darauf ankam, daß seine Persönlichkeit nicht bloß in der kurzen Zeit seines öffentlichen Lebens, sondern auch nachher ewig gegenwärtig fortwirkte. Die Berufung der Jünger erfolgt allmählich vgl. Joh. 1. Matth. 4, Parall.

Matth. 9, 9 Parall. Selbst die Berufung des Einzelnen war nicht in einem Moment abgeschlossen, wie sich aus Joh. 1, vgl. Matth. 4 ergiebt. Angeregt durch ihn, waren sie doch dann in ihrem Heimatland nicht unausgesetzt in seiner Gemeinschaft, sondern erst von dem Zeitpunkt an, den die Synoptiker bezeichnen. Die Zwölfzahl hat er gewählt mit symbolischer Beziehung auf die zwölf Stämme. Lukas erzählt von 70 anderen Jüngern; auch diese Zahl hat einen solchen Sinn; sie könnte an die 70 Völker der Erde nach jüdischer Vorstellung erinnern, so daß diese Jünger die Repräsentanten der nichtjüdischen Genossen des Gottesreiches wären vgl. Joh. 10, 16; aber noch mehr wohl an die 70 Ältesten Moses, und die Zahl der Mitglieder des Synedriums. Die Zahl mit ihrer Symbolik hat jedenfalls eine Stütze an der Zwölfzahl, wozu die innere Wahrscheinlichkeit eines größeren Jüngerkreises und die größere Zahl derselben gleich nach der Auferstehung kommt. Dies alles spricht für den Bericht des Lukas. Mit welcher Vorsicht Jesus die Jünger wählte, sehen wir aus dem Beispiele der Zurückweisung Matth. 8, 19 Parall. Den Petrus begrüßt er gleich zu Anfang als den Felsen-Mann, den Nathanael als den echten Israeliten, ja Joh. 1, 49 finden wir eine Andeutung auf vorausgehende Beobachtung. Worte wie die Namengebung bei Petrus und die Anrede vom Menschenfischen bei den Brüderpaaren sollten den ersten Moment ihnen unvergeßlich machen. Es begann dadurch für sie mit der Berufung selbst schon sein Werk an ihnen. Nicht bloß um sie zu lehren, wählte er sie, sondern um sie zu erziehen, und zwar in dem eigentümlichen Sinne, welchen die Größe seiner Person mit sich brachte. Allerdings zeichnete sie auch ein Unterricht aus, in welchem sie manches empfingen, was er der Menge gar nicht, oder in anderer Weise mitteilte,

aber die Hauptsache war sein beständiger persönlicher Umgang und die fortwährende Einwirkung seiner Person in der Anschauung seines Lebensganges bis zur Katastrophe seines Todes und seiner Auferstehung und Erhöhung, wodurch sie selbst unter seines Geistes Mitwirkung geläutert und vollendet wurden. Sie sollten das ganze Bild seiner Persönlichkeit in sich aufnehmen, um selbst in dasselbe verklärt zu werden. Aber sie sind nicht bloß als einzelne zu betrachten, sondern als Gemeinschaft und Glieder eines von Jesu gestifteten Bundes. Und dieser Bund wurde die Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen. In dieser Richtung ist damit der Anfang der Lebensumgestaltung durch Jesum gegeben, hier hat sich seine gemeinschaftbildende Kraft, das, was wir später die königliche Thätigkeit nennen, erwiesen. Darum war ihm derselbe von solcher Wichtigkeit, darum lag ihm so viel daran, besonders in seiner letzten Zeit, auf Geist und Gemüt bei ihnen zu wirken Joh. 13—17. Sie sollten von ihm zeugen, Joh. 15, 27, und in seinem Namen wirken, Mark. 3, 14. Matth. 16, 18. 19; 18, 18. Joh. 20, 21. 23. Deswegen sandte er sie auch schon während seines ganzen Lebens aus und ließ sie ihre Kraft versuchen Mark. 6, 30 ff. Parall., deswegen prüfte er sie bei mannigfachen Gelegenheiten Joh. 6. Mark. 9, 38. 39, vgl. Luk. 9, 49. Bei der Wahl des Judas Ischarioth haben wir weder zu denken, daß Jesus sich in ihm getäuscht, noch daß derselbe bei der Berufuug schon der Verräter gewesen. Wir erkennen, wie Hase sagt, noch in seinem Falle die Trümmer der apostolischen Größe. Sein Untergang zeigt eine gewaltige Natur; er trug in sich die Anlage zu einem Apostelcharakter. Diese Anlage mußte sich im Umgange mit Jesus zu ihrer Vollendung oder zum Verderben entwickeln. Daß ihn Christus auf diese Bahn brachte, ist so wenig eine

Grausamkeit, als es vor Gott eine solche ist, wenn Völker und Individuen in Lagen versetzt werden, welche einen unseligen sittlichen Ausgang nehmen. Das Vertrauen, das ihm zum Falle wurde, mußte ihm vielmehr die größte sittliche Bewahrung sein. Daß die Anlage in Judas sich zum Widerspruch entwickelt, gehört dem Geheimnis der göttlichen Freiheit an, welches anzutasten dem Menschen nicht gebührt. Auf die Anlage, die er noch im Falle zeigt, hat Jesus gesehen.

4. Jesus als Lehrer.

§ 15.

Die Lehre Jesu ist nur eine Selbstoffenbarung seiner Person und seines Werks. Darin ist das Verhältnis derselben zu der der alttestamentlichen Prophetie ausgesprochen, sowohl der kanonischen Propheten des Alten Bundes, als Johannes des Täufers. Je eigentümlicher aber seine Lehre, und je mehr sie nur Offenbarung seiner selbst war, desto mehr bedurfte er einer geflissentlich gewählten Form, um den Abstand zwischen ihm und seinem Volk einigermaßen auszugleichen. Diese Lehrvollkommenheit erprobte er vorzüglich in einer dreifachen Form, indem er sich teils des gnomischen Vortrags bediente, teils des paraboliſchen in mehr oder weniger ausgebildeten Gleichniserzählungen, teils des historisch-didaktischen, in dem geschichtlich-Konkreten die allgemeine Wahrheit darstellend. Außerdem zeugt der Stufengang von seiner hohen Lehrweisheit. Sein ganzes Lehrverfahren aber macht es einleuchtend, daß er ein inneres, lebendiges Verständnis mit einer inneren, lebendig und sittlich vermittelten Überzeugung hervorzubringen beabsichtigte.

1. Den Inhalt der Lehre Jesu hat die Darstellung dieser selbst zu zeigen. Ihr Grundcharakter ist, daß sie Selbstzeugnis ist. Alles andere hängt mit diesem innerlich zusammen. Redet er von Gott, so thut er es mit dem klaren Bewußtsein, daß niemand den Vater kennt als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, Matth. 11, 27, daß niemand den Vater gesehen hat als der Sohn, Joh. 6. Daher er, indem er eine Lehre giebt über Gott, als den Vater, zugleich eine Lehre giebt über den Sohn, der er selbst war. Daher er ebenso umgekehrt, wenn er unmittelbar Zeugnis giebt über sich, von sich selbst zum Vater kommt, wie er vom Vater wieder auf sich selbst kommen muß, wenn er den Gegenstand erschöpfen will. Der Vater ist Gott ebensofern er den eingeborenen Sohn hat und in die Welt sendet, auf daß, wer an ihn glaubt, das Leben hat, und damit hat er zugleich sein eigenes Werk bezeichnet, er ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Dies führt uns auf das andere, daß er auch von der Welt nicht lehren kann, wie er es thut, ohne sogleich das Verhältnis der Welt nicht nur zu Gott, sondern wesentlich zu seiner Person zu bezeichnen, indem die Welt nur eben durch ihn das Leben haben kann und hat. Nur er hat die Macht über das Fleisch, daß er das ewige Leben gebe, die Menschheit ist ihm angetraut, er ist der Bräutigam, der die Macht hat, sie heimzuführen. Er kann daher auch nicht von der früheren vorangegangenen göttlichen Ökonomie in der Menschheit reden, ohne auf sich zu kommen als auf den, in dem das alles sein Ziel und Ende findet. Er ist der Erbe des in dem Vorbereitungsalter von Gott in der Menschheit angelegten Weinbergs. Er ist gekommen, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, zu ihrer wesentlichen Realisierung zu bringen, womit sie

aber freilich aufhören, Gesetz und Propheten zu sein, und sich in einer höheren Potenz aufgehoben finden. Ebenso wenig kann er von der Bestimmung der Menschheit und ihrer einstigen Vollendung reden, ohne die bestimmte Beziehung auf sich selbst, auf seine Person; nur durch ihn und in ihm erreicht sie ihre Bestimmung und kommt sie zu ihrer Vollendung. Er ist das Haupt und der Vollender des Reiches Gottes in der Menschheit, so sehen wir, seine Lehre ist immer und überall Selbstenthüllung und Selbstbezeugung seiner Person und seines Werkes. Die zusammenhängendsten und reichsten Lehrreden Jesu hat uns Johannes aufbewahrt. Die synoptischen Reden des Herrn hält man gewöhnlich für viel einfacher, und wenn man auf die Auslegung in den Kommentaren der letzten siebzig Jahre zurückgeht, so findet man freilich, daß die Interpreten wenig genug darin gefunden haben. Aber sie bieten gerade dadurch eigentümliche Schwierigkeiten dar, daß man leicht über der scheinbaren Klarheit und Einfachheit, die Tiefe und Reichhaltigkeit derselben als eine mehr verborgene übersehen kann. Dabei sind die Reden Jesu im einzelnen so geteilt und zerstreut, daß es um so schwieriger wird, des ganzen Gehalts derselben habhaft zu werden; viele derselben bestehen in einzelnen Sentenzen, in einzelnen Lehrworten, andere sind zwar von der Art, daß sie eine größere Ausdehnung haben, aber im ganzen genommen sind sie doch eben kurze Lehrdarstellungen über eine einzelne Materie. Wohl haben wir teils bei Johannes, teils bei Matthäus, teils bei Lukas Lehren von größerem Zusammenhange, wovon bei Matthäus die Bergrede Kap. 5—7, bei Johannes die Abschiedsreden Kap. 13—16, eminente Beispiele sind, zu denen aber auch andere sich gesellen (wie Sammlungen von Parabeln in Matth. 13, Luk. 8 auch wieder bei Luk. 15. 16 u. s. f.,

ferner die mehr massenhaft auftretenden Lehrelemente, die dem letzten Festbesuch des Herrn in Jerusalem angehören; weiter insbesondere die eschatologischen Reden, wie wir sie bei den Synoptikern haben, Matth. 24. 25, Luk. 17, 20 ff., sodann die Parabeln, die das Reich Gottes betreffen, Matth. 19, zerstreut bis gegen den Anfang der eschatologischen Reden, endlich andere ausführliche Darstellungen, z. B. Matth. 18, wo Reden gegeben sind, welche das Verhältnis der Gläubigen unter einander, die christliche Gemeinschaft betreffen); aber bei allem dem haben wir doch nirgends ein vollständiges Ganzes in den Evangelien, und die charakteristische Eigentümlichkeit des Lehrstoffes bei den Synoptikern einerseits und bei Johannes anderseits erhöht diese Schwierigkeiten. Diese steigern sich noch, wenn man sich zur Aufgabe macht, nicht nach irgendeinem selbsterwählten Schema die Lehre des Herrn in eine gewisse Einheit zu bringen, sondern seiner Lehre selbst auf den Grund zu gehen und zu erforschen, was die Grundgedanken derselben an und für sich selbst seien, und wie diese Grundgedanken im Bewußtsein des Herrn sich mögen geordnet haben. In letzterer Beziehung müssen wir uns bescheiden, wir können nicht sein Bewußtsein darstellen, wie es an sich war, wir können nur darstellen seine Gedanken, wie er sie selbst bezeugt hat, wie in seinem Lehrworte diese Gedanken nach ihrer verhältnismäßigen Wichtigkeit geordnet und in einen Zusammenhang gefügt waren. Er stützt sich auf die drei Grundbegriffe: die Verklärung des Vaters im Sohne, die Erlösung der Menschen durch den Sohn, und das durch diese hergestellte Reich Gottes. So verschieden auch die Lehrdarstellungen Jesu erscheinen mögen, insbesondere wenn man Johannes und die Synoptiker vergleicht, so gewiß bezieht sich der Inhalt immer auf diese Grundbegriffe und liegt so dem Keime nach schon in

der summarischen Verkündigung, mit welcher Jesus nach den Synoptikern begann: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ Der Begriff des Reiches herrscht bei den Synoptikern vor; aber es fehlt auch nicht an dem der Selbstoffenbarung, Matth. 11, 27, und dem der Erlösung teils in Parabeln und in einfachen Bezeugungen seines Verhältnisses zu der Sünderwelt, Matth. 20, 28; 26, 28 u. a. Bei Johannes dagegen tritt der erste Begriff, der der Verklärung und damit die persönliche Selbstbezeugung in den Vordergrund. Aber wo er von seiner Person sprach, mußte er auch von der erlösungsbedürftigen Menschheit reden; und endlich fehlt auch der Begriff des Reiches nicht, vgl. Joh. 3. Was Johannes der Täufer von dem Größeren, der nach ihm kommen solle, ausgesagt hatte, das sagt Jesus von sich selbst aus. Und was die Propheten des Alten Bundes als einen außer ihnen und über ihnen stehenden Ratschluß und eine Sache der Zukunft je nach Maßgabe ihrer Erleuchtung weissagten (1 Petr. 1, 10. 11), das ist in ihm das erfüllte und verwirklichte Werk. Waren sie beschränkt auf das Gesetz, hatten sie persönlich mit demselben zu ringen, hatten sie nur eben ein beschränktes Bewußtsein von Gottes Ratschluß, so war in ihm die Wahrheit selber. Dies mußte seiner ganzen Lehre den eigentümlichen Charakter geben. Weil sie durchaus von Selbstanschauung ausgeht, so ist sie wesentlich eine intuitive Darstellung, in welcher sein Werk und seine Person unzertrennlich verbunden sind, vgl. Joh. 3, 11.

2. Je mehr er selbst mit seiner Lehre eins war, und nur das gab, was er in sich selbst trug, je weniger das Volk noch für diese Lehre empfänglich, oder je mannigfaltiger wenigstens diese Empfänglichkeit abgestuft und je größer demnach der Abstand zwischen beiden Teilen war, desto mehr

mußte die Form des Lehrens zwischen ihm und dem Volke, seinem Geiste und ihrer Fähigkeit vermittelnd eintreten und durch sie geflissentlich diese Kluft ausgefüllt werden. So ergab sich also die Notwendigkeit mannigfaltiger Formen, und zwar solcher, welche zunächst beschränkend die unermeßliche Fülle nicht als Ganzes zeigten. Und vermöge derselben Eigentümlichkeit seiner Person trug er nun auch die höchste Fähigkeit für diese Aufgabe in sich. Er war sich der Aufgabe eines vollkommenen Lehrers des Reiches Gottes, Altes und Neues aus seinem Schatze mitzuteilen, Matth. 13, 52 und des durchaus neuen Gehaltes seiner Lehre, Matth. 9, 16. 17. Mark. 2, 21. 22. Luk. 5, 36—39, klar bewußt, und in diesem Bewußtsein entwickelt er nun thatsächlich jene Formenfülle, in der wir ihn nach den Evangelien unerschöpflich sehen, unablässig bemüht, in immer neuer Gestalt eine und dieselbe Wahrheit, dem mannigfaltigsten Bedürfnisse angemessen den Subjekten nahe zu legen, und dies um so mehr, als sein Lehrzweck ein intensiv so prägnanter war, daß er durchaus darauf ausging, nicht bloß im engeren Sinne zu lehren, sondern im Lehren geistlich zu wecken, zu erleuchten, Seele und Geist zu befreien, wie er selbst sagt: wer sein Wort höre und behalte, der werde die Wahrheit erkennen und die Wahrheit werde ihn frei machen, Joh. 8, 32. Nur durch eine religiöse Aneignung, welche den Menschen überhaupt geistlich belebt, wird sein Lehrzweck erfüllt; darum aber eben mußte er nun eine solche Lehrform wählen, welche dahin führte, nicht bloß eine gedächtnismäßige Aneignung des Stoffes zu bewirken, sondern eine innerliche Erwerbung und Verarbeitung in Geist und Herz. Will man diese Angemessenheit der Lehre Anbequemung nennen, Herablassung zur Auffassungsart des Volkes, accommodatio, *συγκαταβασις*, *οἰκονομια*, so streiten wir nicht dagegen.

Nur eine solche Anbequemung, bei welcher die Angemessenheit an sein eigenes Bewußtsein und an die objektive Wahrheit geopfert wird, können wir nicht zugeben, ohne seinem Charakter auf eine ungeschichtliche Weise zu nahe zu treten. Das ist nun auch eben das Ergebnis des langen Streites über die Accomodation gewesen, durch welche der Rationalismus den ihm mißfälligen Inhalt der Lehre Jesu ausmerzen wollte. Die Anbequemung Jesu ist teils eben jene formale, indem er sich in der Darstellungsform nach dem Bedürfnisse der Zuhörer richtet, teils, was den Inhalt betrifft, eine negative, sofern er gewisse Irrtümer und Vorurteile derer, zu denen er redete, nicht immer direkt angriff, sondern dieselben, zumal die halbwahren, wie die messianische Vorstellung im Volke seiner Zeit, sehr schonend umgestaltete, überhaupt immer mehr dadurch wirkte, daß er Positives an der Stelle derselben aufbaute. Nie aber ist sie eine positive, so daß er irrige Vorstellungen seiner Zuhörer in seine eigene Lehre aufgenommen und dabei die Wahrheit, sein eigenes Bewußtsein verleugnet hätte. Im Gegenteil erkannte er und handelte danach, daß er eben gekommen sei, der Wahrheit Zeugnis zu geben, wenn es auch im Widerspruche mit aller Welt wäre. Wie er denn auch mit dem vollen Bewußtsein, sich den Haß der Welt in seiner Umgebung zuzuziehen und sein Leben darzugeben, während seiner öffentlichen Laufbahn redete und verfuhr. Dem allem gemäß war nun auch der Eindruck, den sein Lehrwort auf das Volk machte, das sich von demselben getroffen und erschüttert fand, weil er gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten in eingelernter und schulmäßiger Form, Matth. 7, 28; 13, 54. 55; 22, 33. Joh. 7, 46; 6, 68f., und wohl in begeisterte Bewunderung ausbrach.

3. Die erste seiner Lehrformen ist die Sentenz oder

Gnome, in einzelnen in sich abgeschlossenen Sätzen, welche irgendeine Spitze darbieten, durch die sie ein eigentümliches Interesse erregen und auch dem Gedächtnisse wie dem Denken sich tief einprägen. Bald kommen die einzelnen Gnomen für sich vor, bald werden mehrere miteinander in Verbindung gesetzt, ja sogar eine zusammenhängende Reihe gebildet (Bergrede), bald trägt der Satz das Gepräge des objektiv Gegebenen, bald die Beziehung auf den Redenden oder den Hörer in sich, und hat im letzten Fall den Charakter der Anrede. — Wo der gnomische Charakter sich weniger konstant ausprägt als zum Beispiel eben in der Bergrede, kehrt Jesus doch immer wieder zu dieser Form zurück und spricht einzelnes gnomisch aus zur Würze und Kräftigung der Rede. Der Ausdruck ist bald eigentlich, bald bildlich; ja der gnomische Vortrag mischt mit Vorliebe Bilder ein. Das Bild sollte dem Zuhörer eine ihm ganz oder beinahe verflossene Idee näher bringen, es erschöpft den Gegenstand nicht, aber es leitet in denselben ein und läßt ihn wenigstens von einer oder einigen Seiten auffassen. Der Zuhörer nimmt aus der Analogie mit dem empirischen Gegenstande so viel von der idealen Wahrheit heraus, als er jetzt, teils intellektuell, teils sittlich fähig ist. Durch das Bild geht die Sentenz in die Parabel über.

4. In dieser ist die bildliche Darstellung am verständigsten; sie ist oft nur ein weiter entwickeltes Bild, so daß die Grenze sich kaum angeben läßt. Der Parabel liegt eine Allegorie zugrunde, indem der Begriff selbst ins Bild erhoben wird, aber diese Allegorie wird in der Form der Erzählung entwickelt. *Παραβολη* steht für Vergleichung: Luk. 5, 36; 6, 39. Matth. 15, 15. Luk. 4, 23; 14, 7. Mark. 3, 23, sodann für die eigentliche Gleichniserzählung: Matth. 13, 3. 10. 18. 24. 31. 34. 36. 53; 22, 1; 21,

33. Luk. 15, 3; 18, 9; 20, 9. Bei Johannes erscheint der Ausdruck nicht, sondern nur παροιμια: 10, 6; 16, 25, von allegorischer Darstellung im Gegensatze der unverblümten, ein Gleichnis ohne Erzählung, wie der gute Hirte, und die Thüre im Schafstall, und der rechte Weinstock. (Vgl. משל Richt. 9, 7 ff. 2 Sam. 12, 1 ff. 2 Kön. 14, 9 und Jes. 5, 1 ff. auch Ezech. 17, 1 ff. besonders V. 2.) Am meisten Ähnlichkeit mit der Parabel hat die Fabel, näher die Lehrfabel, welche ebenso wie jene bewußte Dichtung, kein Mythus ist. Die Parabel unterscheidet sich indessen von derselben nicht nur durch den sittlich-religiösen Inhalt oder die höhere Idee, von der sie getragen ist, sondern auch dadurch, daß sie, obwohl sie sich einer erdichteten Hülle bedient, doch immer nur solche Situationen gebraucht, welche in der Wirklichkeit vorkommen oder vorkommen können, was bei der Fabel nicht immer der Fall ist; denn die Fabel vermischt beide Kreise, sie legt den Gegenständen aus der Erfahrungswelt, welche zum Bilde dienen, schon Eigenschaften eines höheren Lebens bei (z. B. den Pflanzen, Tieren). Eben deshalb bewegt sich die Parabel vorzugsweise in der Menschenwelt, und wo die Tierwelt eingeführt wird, ist es immer nur das Verhältnis des Vernunftwesens zu derselben, was das Gleichnis ausdrückt. Das Verhalten der Liebe Gottes gegen die sittlich verirrten und verlorenen Menschen wird dargestellt in dem Verhalten des Hirten gegen das verlorene Schaf, aber das Schaf selbst greift nicht thätig in die Entwickelung ein; in höherer Potenz erscheint derselbe Gegenstand unter dem Bilde des Verhaltens eines menschlichen Vaters zu seinem sittlich verirrten Sohn, welcher nun selbst auch umkehrt. Ebenso wenn die Parabel zu der unsichtbaren Geisterwelt aufsteigt, so ist doch immer wieder die Situation des Menschen (vgl. Lazarus) die Hauptsache. Der

Zweck der Parabel ist zunächst derselbe wie der des einfachen Bildes. Indem das Erfahrungsmäßige in seiner Analogie mit dem Übersinnlichen und dadurch dieses selbst erkannt werden soll, wirkt sie zugleich enthüllend und verhüllend. Sie verhüllt, damit nicht der volle Lichtglanz der Idee das schwache Auge blende und verwirre, was denn freilich, wenn der Hörer sich nicht zum eigenen Nachdenken reizen läßt, die Folge haben kann, daß er, unempfänglich, wie er ist, leer ausgeht. Anderseits ist die Hülle eine so durchsichtige, daß, wenn auch nicht die Idee selbst angeschaut wird, doch ihr Licht zu diesem Auge durchdringt (vgl. Matth. 13, 13). Aus eben diesem Grunde erklärt er vor dem Volke die Gleichnisse nicht Matth. 13, 11—15; wohl aber vor den empfänglicheren Jüngern, welche die Wahrheit selbst fassen konnten, Luk. 8, 10; aber doch war auch für sie noch das Gleichnis zur Anregung unentbehrlich. Es ist insbesondere die Idee des Gottesreiches, welche Jesus in Parabeln darstellt, weil eben dies der Gegenstand ist, der dem Volke selbst längst vorschwebt, aber in unangemessener Vorstellung, und zu dessen geistiger Auffassung es nun eben auf diesem Wege erzogen und allmählich erhoben werden soll. Auch eignete sich die Parabel als Erzählung vorzüglich, Gegenstände, die sich successiv in der Zeit entwickeln, wie dies die Stiftung, Ausbreitung und Vollendung des Gottesreiches ist, deutlich zu machen. Die Parabeln Jesu sind so zahlreich, daß man daraus wohl einen Inbegriff seiner Lehre zusammenstellen kann; nur darf man dies nicht für das Ganze halten. — Eine der Parabel verwandte aber doch verschiedene Art ist die Beispielserzählung wie beim barmherzigen Samariter, beim Zöllner und Sünder; hier ist beides gleichartig, was dargestellt wird und was gelehrt werden soll; der Gegenstand wird in einem konkreten

Falle aufgefaßt, oder exemplifiziert und das Exempel historisch dargestellt. Dies unterscheidet diese Gattung von der Parabel.

5. Eine weitere Lehrform Jesu ist die historisch-didaktische, die Darlegung der Idee, welche, ohne sich einer sinnlichen Hülle zu bedienen, doch von dem besonderen, geschichtlich Gegebenen ausgeht, von einer Thatsache, einer Situation, in welcher einer oder mehrere Jesu gegenüberstehen, ganz entsprechend seinem peripatetischen Verfahren. Es ist eine allgemeine Wahrheit, welche gegeben wird, aber in der Anwendung auf einen konkreten Fall. In dieser Beziehung liegt ihre Beschränktheit, aber auch wieder ihr Licht; sie läßt sich von dem Falle ablösen; man gewinnt den reichsten Inhalt erst, wenn man den zugrunde liegenden Lehrgedanken herausschält; aber die Verbindung desselben mit dem konkreten Falle war der Weg, die im Konzentrieren allgemeiner Ideen ungeübten Hörer zum sinnigen Nachdenken zu bringen und ist es noch. Sie giebt von selbst den Antrieb, den allgemeinen Gedanken wieder auf die mannigfaltigsten Verhältnisse und Gegenstände anzuwenden. Dadurch sind eben diese Erzählungen für den praktischen Gebrauch so wichtig und reichhaltig. Sie sind es aber nicht minder für die wissenschaftliche Erforschung seiner Lehre. Wir haben eine Menge von solchen interessanten Gelegenheitsreden. Man denke an die vielen Antworten auf Fragen der Jünger, Entgegnungen gegen die Feinde, begleitende Reden bei Wundern u. s. f. Angeredet begnügt er sich wohl, wie beim reichen Jüngling, Matth. 19, nicht nur das Nötige auf die Frage zu antworten, er knüpft ein lehrreiches Gespräch an und setzt es fort; ja selbst wenn der Frager sich entfernt hat, so wendet er sich weiter über den Anlaß an seine Jünger Matth. 19, 23 ff. Luk. 17, 20 vgl. 22—27. Sehr häufig ist die Form

eine dialogische. Und hierbei zeigt sich insbesondere, wie die Reden Jesu nicht bloß ein Lehren, sondern selbst auch ein Handeln sind. Bald milde und anziehend, bald strenge und abwehrend, in dem Wechsel der angemessensten Behandlung prägt er sein Wort tief in Geist und Gemüt seiner Umgebung.

6. Neben den einzelnen Formen ist insbesondere der Stufengang seines Lehrens zu beachten. Lehrte er doch umherziehend eben nach Gelegenheit, Bedürfnis und Empfänglichkeit, teils des Volkes, teils einzelner, insbesondere seiner Jünger, so mußte sich ihm auch sein Lehren zu einem solchen Gang gestalten. Als er auftrat, befand, er sich gegenüber von seinem Volke in einem ganz eigentümlichen Verhältnisse, das ihm auf der einen Seite seine Wirksamkeit erleichterte, auf der andern erschwerte, beides gegründet auf die in der alttestamentlichen Ökonomie und namentlich Prophetie liegende ganze Vorbereitung seiner Erscheinung. Das ganze Alte Testament mit seinem Gesetz und seiner Lehre durfte er gewissermaßen voraussetzen, er gründete sich ganz auf die religiöse Grundanschauung, wie wir sie im Alten Bunde finden, aber es tritt hier eine große Verschiedenheit ein bei den verschiedenen Subjekten, je nachdem sie durch die alttestamentliche Ökonomie vorgebildet waren oder nicht, für diese sich empfänglich gezeigt hatten oder nicht. Es waren da also auf der einen Seite geistlich Arme und Leidtragende, die mühselig und beladen waren, unter dem Joch des Gesetzes, die da warteten in der Stille auf den Trost Israels. Es waren aber auch Reiche und Kluge dieser Welt da, denen alles, was er zu geben hatte, übrig war, während jene Unmündigen ein offenes Auge und Herz dafür hatten; es waren wieder andere da, die sonst weltlich verstockt und insbesondere durch Selbstgerechtigkeit für ihn unempfänglich waren. Man

sieht, wie verschieden er zu den einen und den andern reden mußte. Was ferner ihm eine große Schwierigkeit bereitete, das waren die politischen Messias-Vorstellungen und Erwartungen seines Volkes. Dadurch war er verhindert, vor so sittlich Unempfänglichen sich ohne weiteres als den Messias zu bezeugen; sie hätten ihn gänzlich mißverstanden, seine ganze Wirksamkeit unmöglich gemacht; also vor diesen mußte er seine Messianität mehr verhüllen als offenbaren und mußte inzwischen seine Stellung dazu benutzen, geistige Begriffe vom Messiasreich anzuregen, um dann hervorzutreten mit dem Zeugnisse, er sei es, der dieses Reich zu stiften berufen. Nimmt man weiter hinzu die Verschiedenheit in Bildung und Kenntnissen, wie sie bei dem niederen Volk und wie sie bei den Schriftgelehrten zu finden, so begreift man, wie der Herr eine so mannigfache Art und Weise bei dem Vortrag seiner Lehre, insbesondere aber einen geordneten Stufengang einhalten mußte. Die bewußte Beobachtung desselben ist schon in den Worten aus der letzten Zeit über das viele, was er ihnen noch zu sagen hätte, und darüber, daß er jetzt nur in Bildern sprechen könne Joh. 16, 12 und 25 angedeutet. Er begann mit derselben Verkündigung, mit welcher der Täufer aufgetreten war. Dann entwickelte er — so zeigt sich der Gang bei den Synoptikern — zuerst, was zur Teilnahme am Gottesreiche erforderlich sei (Matth. 5—7). Bestimmter gehen dann die Reden bald über auf das objektive Wesen des göttlichen Reiches (Matth. 13), darunter Reden über den apostolischen Beruf (Matth. 10), hernach über die Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt (Matth. 18), dazwischen hinein einzelne Aussprüche über das Verhältnis seiner Person zum Reich (Matth. 11), insbesondere sein Verhältnis zum Täufer. Aber von der Zeit an, da sich sein Leiden nahte (Matth. 16),

tritt er offener und entschiedener hervor. Wie die Reaktion sich gegen ihn sammelte, mußte er auch auf dem allmählich vorbereiteten Boden seine Messianität klar aussprechen und ein abschließendes Bewußtsein hervorrufen, und zugleich sein Leiden verkündigen. Dies geschieht stufenweise von jenem Moment zum Einzug in Jerusalem, und den feierlichen Enthüllungen der letzten Stunden. So kommt nach außen und im Jüngerkreise zur Reife, was so lange vorbereitet ist. Ebenso zeigt uns das Johannes-Evangelium Jesu Verfahren, sowohl in Galiläa als in Jerusalem. Dort will er es, nachdem das erste Jahr seiner Wirksamkeit beschlossen ist, durch die „harte Rede" Joh. 6 zu einem Abschlusse und einer Krisis bringen. Ohne sich noch vor den Massen geradezu als Messias zu erklären, bringt er doch durch die Hinweisung auf seine Person, als die wahre Geistesnahrung, die einen zum Abfall, die anderen zur hellen Erkenntnis, daß er Worte des ewigen Lebens habe. Ebenso verfährt er in Jerusalem Joh. 2 noch entschieden zurückhaltend, nur gegen einzelne Tieferes andeutend (Kap. 3). Mehr schon erklärt er sich Kap. 5 über das Wesen seines Wirkens, als einer Wirksamkeit in der Einheit mit Gott, ohne doch seine Messianität geradezu zu erklären. So hält er sich zumeist auch noch Kap. 7—9, Kap. 10 weist er auf seinen Tod hin, aber je näher dem Ende, desto entschiedener und deutlicher in allen Beziehungen auch hier. Und die tiefsten und offensten Erklärungen geben die Abschiedsreden, da sie sich über seine wesentliche Gemeinschaft mit den Gläubigen und über den Paraklet verbreiten. So finden wir überall jenen Stufengang.

7. Eben aber daran können wir sehen, daß er nicht bloß ein gedächtnismäßiges Erfassen und Fürwahrhalten auf seine äußere Autorität hin beabsichtigte, sondern eine innere

Überzeugung. Deswegen baut er das Neue fortwährend auf das schon Erkannte auf, vgl. Matth. 13, 52, knüpft an das Alte Testament, an die eigene Erfahrung, das religiöse Bewußtsein der Zuhörer u. s. f. an. Wenn der Rationalismus gefunden hat, daß er auf das Licht der Vernunft baue, so kann man das wohl zugeben, muß aber auch hinzufügen, daß er an der einzigen Stelle, die ein geistiges Auge im Menschen statuiert, Matth. 6, 23. 24 voraussetzt, daß dasselbe verfinstert sei. Auch findet sich doch neben jener anknüpfenden und ableitenden Lehrweise die unmittelbare Verkündigung; er stellt die Wahrheit als faktisch hin, indem er sich auf die untrügliche Wahrheit seiner Worte und den göttlichen Ursprung beruft, Joh. 8, 26; 12, 44 ff.; 3, 11 ff. und auf das Zeugnis seiner wunderbaren Werke, durch welche, unbeschadet seiner höheren Autorität, das lebendige Verständnis seines Wesens geweckt werden sollte, Joh. 5, 36; 8, 18 u. a. m. Es kann deswegen auch nur der an ihn glauben, der Gottes Willen thun will, vgl. Joh. 7, 17; 6, 37; 8, 42 ff., dann Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. 22. Daher nun auch der schon erwähnte gewaltige Eindruck seiner Lehre Matth. 7, 28, 29; 13, 54 ff.; 22, 33. Joh. 7, 46; 6, 68. 69. Es war der Eindruck weder bloß des Inhaltes noch der Form seiner Reden, sondern der Gesamteindruck der lehrenden Persönlichkeit, deren gewaltige Selbstbezeugung sein Lehren war.

5. Jesu Handeln.

§ 16.

Schon die Lehre Jesu begreift sich richtig nur, wenn sie als sittliche That aufgefaßt wird, ohne dies aber ist seine Lehre aufs innigste verbunden mit lebendiger Handlung,

in der er die innigste Einheit der Weisheit und Liebe darstellt, als Ausfluß einer vollendeten inneren Harmonie des Geistes, der, mitten in die sündige Welt hineingestellt, auf die mannigfaltigste Weise sie abhaltend und anziehend, zerstörend und aufbauend, sich wirksam zeigt, immer aber im wesentlichen die Einheit beibehält.

1. Jesu Lehren ist Offenbaren seiner Persönlichkeit; wie diese selbst sittliche That ist, so ist es auch das Heraustreten ihres Wesens in der Lehre und zwar sowohl dem Zwecke, als den Mitteln der gewählten Lehrform nach, in welcher sich eben die in ihm unauflösliche Einheit von Liebe und Weisheit zeigt. Sein Einssein mit dem Vater bedingt seine Wahrheit, und die Liebe zu den Menschen die Darstellung dieser Wahrheit in der den Bedürfnissen angemessensten Weise. So ist sein Lehren eine sittliche That der Selbstverleugnung und des Anhängens am Vater, sowie der weisheitsvollen Liebe. Ebenso aber erscheint sein ganzes Handeln als ein Ausfluß der Einheit mit dem Vater; es ist die beständige innere Befriedigung seines Geistes, den Willen des Vaters zu thun, Joh. 4, 34, und er lebt für die Welt und in sie eingehend, ohne je sich an sie zu verlieren, sondern indem er stets in der Einheit mit dem Vater verharrt. Diese Grundzüge machen seinen Charakter aus. Man thut demselben nicht durch einen catalogus virtutum genug, noch weniger indem man irgendetwas Besonderes als charakteristisch in dieser Individualität zur Hauptsache machen will. Sein Charakter ist eben die Harmonie seines Wesens, die sich erprobt durch jenes vollständige Einleben, bei welchem er doch unbefleckt bleibt.

2. Zeugnis dieses Charakters ist vor allem seine reiche Anschauung von der Welt, und zwar sowohl der Natur als

des Menschenlebens. Jene hat er bezeugt durch die Fülle und Lebendigkeit der Bilder, die er aus der Natur nahm; alle Pracht der Welt verschwindet ihm vor dem Schmucke der Lilien des Feldes; Regen und Sonnenschein bilden ihm die für alle gleiche Güte Gottes ab; die kleinsten Geschöpfe beobachtet sein Auge und erkennt an ihnen die Fürsorge des Vaters, sie haben seine Teilnahme. Die nahende Ernte wird ihm zum Bilde höherer Wahrheit; das Saatkorn zum Bilde der lebendigen göttlichen Kraft. Die Natur steht vor ihm mit dem ganzen Geheimnisse ihrer organischen Lebendigkeit; sie ist ihm Werk und Spiegel Gottes. Deshalb zieht sie ihn nicht vom Vater ab, im Gegenteile, das tiefere Eingehen in sie macht sie ihm fortwährend zu seiner Offenbarung, und sie muß deshalb in seiner Lehre der göttlichen Wahrheit dienstbar werden. Er lebte in ihr, aber er beherrschte sie; ihre Lust ward nicht mächtig über ihn, sondern vergeistigt durch ihn. — Wie in das Naturleben, so geht er in das Menschenleben ein, vor allem aber in seiner Beziehung zur Natur; die Bestellung des Ackers durch den Sämann, Matth. 13, die Geduld des Gärtners, der auf die Frucht wartet, Luk. 13, die Sorgfalt des Weingärtners, Joh. 15, der sein Gewächs reinigt, damit es mehr Frucht bringe, mußten ihm im lebendigen Sinne erfaßt, zu Typen göttlicher Wahrheiten werden. So spiegelt sich ihm auch die Thätigkeit Gottes gegenüber vom Menschen in der Behandlung der Tierwelt durch diesen, Luk. 15. Und wie zart und sinnig hat er alle rein menschlichen Lebensbeziehungen aufgefaßt, welche Anschauung von der Kinderwelt eröffnet er uns, Mark. 10, 13—16, nicht bloß sich dem sinnlichen Wohlgefallen an ihr hingebend, sondern sie in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes erfassend; das elterliche und kindliche Verhältnis kann nicht tiefer gedacht werden, als es in der

Parabel vom verlorenen Sohn aufgefaßt ist. Und wie wird ihm das Leben des Weibes in seinen entscheidenden Momenten Joh. 16, 21 im höchsten Sinne typisch. Eine Menge solcher Züge aus seiner Anschauung zeigen uns, wie tief und allseitig er überall sich in das menschliche Leben hineinlebte, soweit es nicht sündig war, um die Welt desselben zu sich zu erheben.

3. Aber ebenso zeigt uns sein ganzes Thun und Lassen, wie er selbst persönlich in alle Lebensverhältnisse einging, so weit es sein Beruf erlaubte, und sich denselben mit aller Hingebung widmete, ohne doch von ihnen hingenommen, verwirrt oder gar durch das Sündliche in ihnen befleckt zu werden. So finden wir es vor allem im Familienleben und in der Freundschaft. Vom Weibe geboren, gehört er einem bestimmten Familienkreise an und wie er sich demselben hingab, zeigt sein langes stilles Verharren in demselben; das Band der kindlichen Liebe zieht sich auch durch sein ganzes öffentliches Leben, bis zum Kreuze, in dessen Qual er die Sorge eines liebenden Sohnes erfüllt; aber er ist doch auch völlig selbständig gegenüber seiner Mutter; so weist er sie schon bei der Hochzeit von Kana in die Stellung zurück, welche ihr gegenüber seinem Messiaswirken gebührt; so läßt er sich in Kapernaum nicht im Lehren durch die Seinigen stören, die ihn abholen wollen, sondern er macht gegenüber der leiblichen Verwandtschaft das noch höhere Recht der geistlichen Gemeinschaft geltend. Diese Selbständigkeit hatte sich schon angekündigt bei dem Vorfalle in seinem zwölften Jahre. Aber nie reißt er sich deswegen von Mutter und Brüdern los, obgleich sie nur schwer zum Glauben an ihn gelangen, Joh. 7, 5. Wie er die Freundschaftsbande pflegt, zeigt sein Verhältnis zum engeren und weiteren Kreise der Jünger und zu den Weibern, die ihm bis unter sein Kreuz

folgten, in so manchen lieblichen Zügen, aber nie konnte ihn ein Wort der Liebe in menschlichem Sinne über seinen Beruf irre machen, Matth. 16, 22. 23. — Ganz dieselben Wahrnehmungen bieten sich uns dar in seinem Verhalten zum öffentlichen Leben nach allen Seiten hin, zur Nation, zur ererbten Religion und zur Obrigkeit. Er blieb ein Kind seines Volkes und erhielt sich den klaren Blick in dessen Gabe und Bestimmung; er vergaß nicht, daß das Heil von den Juden kommt, und daß er selbst zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist. Er strengt alle seine Kräfte an, die Nation zu retten von dem Verderben, welches er gewaltigen Schrittes über sie kommen sah, daher sein Klageruf über Jerusalem. Aber die Vorurteile der Nation hatten keine Macht über ihn; sie trübten die Freiheit seines Geistes nicht; er teilt den Nationalhaß gegen Heiden und Samariter nicht, vielmehr freut er sich, wenn er Glauben unter ihnen findet, und das Bewußtsein bleibt ihm ungestört, daß sein Werk der Menschheit gilt. Die Bestimmtheit, Kraft und Energie, welche das Nationalitätsbewußtsein verleiht, hat er sich angeeignet, und die Sicherheit, welche ein historisch begründeter Wirkungskreis darbietet, aber alles Beengende und Befleckende ferngehalten. Er hat es durchschaut und beherrscht und die Beschränktheit überwunden. — Ebenso verhält er sich insbesondere zu der nationalen Religionsverfassung. Unter das Gesetz gethan durch die Beschneidung, bleibt er demselben treu; er nimmt teil an dem Gottesdienste der Nation, er ist ein fleißiger Festbesucher, er entrichtet selbst die Tempelsteuer, obwohl er nach dem höheren Rechte ihr nicht unterworfen sein konnte, Matth. 17, 24 ff., und führt so den Matth. 3, 15 bei seiner Taufe durch Johannes ausgesprochenen Grundsatz folgerichtig durch. Nicht aufgehoben sollte das

Gebot des Gottesreiches werden, sondern gehalten; nur verstand er es nicht nach der Auslegung seiner Zeit, sondern nach der wahren und wesenhaften. Diese stellt er in der Bergpredigt und sonst der jüdischen entgegen, und so verhält er sich auch inbetreff der Sabbathsfeier; er verletzt sie nicht, er bleibt dem wirklichen Gebote des Alten Testaments vollkommen treu; aber er spricht auch den Geist desselben aus in dem Grundsatze, daß der Sabbath um des Menschen willen da sei, und nicht umgekehrt, und den Folgerungen, welche sich daraus ergeben. Das war zugleich der Weg, dieses Gebot auf eine immanente Weise fortzubilden. Noch weiter blickt er hinaus auf die ganze göttliche Ökonomie durch den Satz, daß die rechte Anbetung Gottes die im Geiste und in der Wahrheit sei. Aber weil das nicht von außen kommen, sondern dadurch geschehen sollte, daß der Geist in seiner Fülle auch die beengenden Schranken und Formen durchbrechen mußte, so konnte er innerhalb der alten nationalen Religionsverfassung verharren, ohne daß die Freiheit des Geistes in ihm dadurch gedämpft oder er befleckt worden wäre, im Gegenteil so, daß er das Gesetz aufhob durch seine Erfüllung; dies zeigt die nachmalige Wirkung davon. Hieraus ergab sich nun auch von selbst sein Verhalten zur Theokratie. Aber auch zur heidnischen Obrigkeit verhielt er sich in strenger Pflichterfüllung als Unterthan; er ließ sich (vgl. Luk. 13, 1—3) nicht durch die aufrührerischen Neigungen seines Volkes hinreißen, die Verweigerung des Gehorsams galt ihm als entschiedenes Unrecht. Ohne Zweifel betrachtete er die römische Herrschaft als ein Gericht über sein Volk, aber ein Gericht, aus dem es nur durch eine innerliche Erneuerung und Umkehr befreit werden könne. Die Antwort über den Zinsgroschen sagt eben dieses Doppelte aus, daß die römische Herrschaft für den Israeliten

die Theokratie nicht aufhebe, und umgekehrt, beides vereinigt sich durch seinen geistigen Begriff von der Theokratie. Und so geht sein Streben nicht darauf, sich jener Obrigkeit zu widersetzen, sondern unter ihrem Schutze zu wirken. Sein pflichtmäßiges Verhalten als Unterthan hat er bethätigt im Verhöre vor Gericht. Schon gegen seine Gefangennehmung weigert er sich nicht, nur äußerte er, daß es unrecht sei, ihn wie einen auf der That ergriffenen Mörder zu behandeln, zur Nachtzeit, und ohne daß doch irgendein Verdacht begründet worden wäre. Er erkennt die Macht des Pilatus über ihn an, aber er bewahrt dabei seine Würde und Stellung: Pilatus hätte keine Macht über ihn, wenn sie ihm nicht von oben gegeben worden wäre, und keine Rücksicht kann Jesum bewegen, die Wahrheit zu verbergen, Joh. 18, 28 ff. Ebenso hatte er sich seiner Zeit, da der gleißnerische Herodes zu ihm sandte, um ihn zu bewegen, das Galiläische Gebiet zu meiden, nicht gescheut, ihn als den Fuchs zu entlarven, Luk. 13, 31 ff. und ihm das entschiedene Selbstbewußtsein über seinen höheren Beruf und dessen Recht entgegenzusetzen. So beruft er sich auch vor dem Synedrium auf sein öffentliches Wirken als ihre feste Widerlegung, und weder der Scherge, der ihn schlug, noch der Hohepriester, der es duldete, konnten ihn in seiner Würde stören, ganz in dem Geiste, in welchem er sich nie hatte einschüchtern und in seinem Wirken hemmen lassen, obgleich er auch keinen Grund gerechter Klage gab, und selbst den Nachstellungen mit Weisheit auszuweichen wußte. So bleibt er sich in allen diesen Gebieten und Beziehungen gleich, als der, welcher in der Welt lebt, aber sie auch beherrscht.

4. Die Allseitigkeit seines Charakters aber offenbart sich besonders an seinem individuellen Verkehren mit einzelnen. Wie er allen Vorbild geworden ist, dem Erwachsenen das

Bild höchster Reife, der Jugend das Bild der wahrhaften Kindlichkeit und Unbefangenheit, so hat er auch für alle ein Herz je nach ihren Bedürfnissen; man denke an jenen reichen Jüngling, den er so liebreich angeblickt, und manches Beispiel, vor allem aber überhaupt an seine zarte Teilnahme für den Sünder, und die Verbindung von Weisheit und Liebe, mit welcher er eben die, die von andern, zumal den Pharisäern verachtet und gemieden waren, im Umgange aufsuchte und behandelte. Aber wo er Verstocktheit, Wahrheitsscheu und Heuchelei fand, da hinderte ihn weder seine Liebe, noch seine Demut, mit dem größten Ernste aufzutreten. Seine Liebe war ohne sinnliche Weichlichkeit, ihr lag die wahre Idee der Menschheit zugrunde, und diese Idee zu verwirklichen, war ihre Aufgabe. So rundet sich alles in ihm zum vollendeten Charakter ab, Demut und Hoheit, Milde und Feuereifer, und in allem die Harmonie, welche aus der Selbstverleugnung und dem nie erlöschenden Bewußtsein seiner Einheit mit Gott hervorgeht. Wir finden an ihm alle natürliche Erregbarkeit, wie die leibliche des Hungers, der Ermüdung, so auch die des Selbstgefühls, wo seine Ehre angetastet und sein feiner Sinn dafür verletzt wird, und die des Gemeingefühles; aber immer hält das Gottesbewußtsein Schritt mit jedem Zustande der Erregtheit. Kein leibliches Bedürfnis übermannt ihn deshalb (Matth. 4), ja es hindert ihn nicht im Berufe (Joh. 4). Das Ehrgefühl geht vor allem auf die Ehre bei Gott; es ist ferner getragen von der Gewißheit, daß seine Ehre, als welche zugleich Gottes Ehre ist, nicht wahrhaft beeinträchtigt werden kann, das Mitgefühl wird zum starken selbstbewußten Triebe, überall zu helfen. Seine Erregbarkeit wird wohl auch zum Zorn, Mark. 3, 5, aber nicht als erregtem Selbstgefühl, sondern als heiligem und schmerzvollem Unwillen über das Wider-

streben der Menschen gegen das Heil. Aus solchem Zustande fließen dann wohl auch gewaltige Strafreden, wie gegen die Pharisäer und gegen die Sünde wider den heiligen Geist und Strafhandlungen wie die Tempelreinigung. Auch hier ist eben gemäß jenem Charakter des Zornes die abwehrende und zerstörende Thätigkeit noch zugleich eine aufbauende, er thut, was er seinem messianischen Berufe schuldig ist und handelt nicht nach der Eingebung des Augenblicks, sondern nach den Grundsätzen seines Charakters. Noch an einer andern Seite zeigt sich die Herrschaft der bewußten Einheit mit Gott in ihm über die Erregtheit, nämlich in den Affekten seines Leidens, in der bis zu körperlichen Folgen gesteigerten Seelenangst in Gethsemane und dem Verlassenheitsgefühle am Kreuze, das er nach einem Psalmworte ausspricht. Beidemal bleibt doch Gott sein Vater oder sein Gott; es ist ein Wechsel in der Stimmung, aber nicht in der Richtung des Willens; unter den höchsten Schauern seiner Lage, da die Pein des Leidens, der Hohn der Menschen auf sein menschliches Selbstgefühl einstürmt, hört wohl das beseligende Gefühl des Einsseins mit dem Vater auf, es tritt an seine Stelle die ganze Beengung des Mangels und der Verlassenheit, aber das Band ist nicht zerrissen, und er hört dennoch nicht auf, gewiß zu sein, daß der Wille des Vaters, der nichts für ihn zu thun scheint, gut ist, und daß er ihn erfüllen muß. Das ist der glänzendste Beweis davon, wie seine Persönlichkeit nach allen Seiten in ganzer Tiefe erregbar, doch allseitig vom Gottesbewußtsein beherrscht ist, und das eben giebt jenen Charakter, in welchem Weisheit und Liebe eins sind.

6. Jesu Wunder.

§ 17.

Während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu begegnet uns eine Menge wunderbarer Handlungen, welche, so mannigfaltig auch die Gegenstände und die Art und Weise waren, doch darin miteinander übereinkommen, daß sie aus den bekannten Weltgesetzen nicht erklärt werden können. Wie sie von den Evangelisten als Wunder erzählt werden und von seinen Zeitgenossen überhaupt als solche betrachtet wurden, so sind bis auf die Gegenwart alle Versuche natürlicher Erklärung unzureichend gewesen. Er selbst aber erklärt sie für Wirkungen der göttlichen Kraft, mit der Absicht, für ihn zu zeugen und seine Aussagen von sich selbst zu bestätigen und das Eingetretensein des göttlichen Reiches anzuzeigen; daher er verlangt, daß man um dieser seiner Wunder willen ihm Glauben beimesse, auch wenn man seinem Worte an sich noch nicht glauben wolle. Sie sind insofern ein wichtiger Teil seiner Selbstoffenbarung, indem sie seine Lehre und sein lebendiges Handeln ergänzen und von einer doppelten Seite zu betrachten sind, einesteils von der menschlichen, sofern sie Handlungen in menschlicher Form sind, d. h. in menschlichen Verhältnissen und mit sittlicher Gesinnung geübt, andernteils von der göttlichen, sofern sie Wirkungen der göttlichen Kraft sind, in der Jesus handelte, und seine Einheit mit dem Vater bezeugen.

1. Die Evangelien berichten, daß Jesus während seiner öffentlichen Laufbahn eine Menge wunderbarer Handlungen verrichtete, teils an der Natur, teils und insbesondere am Menschen, und zwar in seinen mannigfaltigen, sowohl körperlichen als psychisch-leiblichen Leiden, deren Anfang nach

Joh. 2, 11 das Wunder zu Kana gewesen. Sie haben für dieselben die charakteristischen Ausdrücke τερατα (מופת) Gegenstand des Staunens, Joh. 4, 48 und δυναμεις (גבורות) Matth. 13, 58, welche beide die Kausalität, jenes negativ, dieses positiv, als eine übernatürliche veranschaulichen, ferner mit Rücksicht auf den Zweck σημεια (אות) Joh. 2, 23, sofern sie die Andeutung einer eigentümlichen Beziehung zum Ratschlusse, näher zum Reiche Gottes in sich selbst tragen. Der erste und der dritte Ausdruck werden öfter verbunden, auch alle drei kommen zusammen vor Apg. 2, 22. Das Alte Testament hebt den Begriff von etwas Neuem, das Gott schafft, hervor, Jer. 31, 21. Num. 16, 30. Demgemäß hat das Neue Testament den Begriff einer Begebenheit, deren Ursache nicht im Naturzusammenhange, sondern in der höheren Kraft Gottes liegt und jenen Zweck hat; hiermit stimmt auch die von Nikodemus Joh. 3, 2 ausgesprochene jüdische Ansicht überein, nur ist sie weniger rein; auch bei der Heilung des Blindgeborenen spricht sie sich so aus. Dabei können die Wunder allerdings noch einen subjektiven oder objektiven Charakter haben, und ihr Zweck kann im Zentrum des göttlichen Reiches oder in der Peripherie liegen. Im letzteren Sinne sind die Wunder Jesu als Zentralwunder anzusehen. Daß nun die Evangelisten überhaupt diese Handlungen als Wunder ansehen, unterliegt keinem Zweifel. Sie nahmen sie und berichten sie als Wirkungen einer Jesu innewohnenden höheren Gotteskraft. Daß Johannes nur sechs Hauptwunder erzählt, beweist weder, daß er die anderen nicht als solche angesehen, noch, daß er ein geringeres Gewicht auf das Wunder überhaupt legt. Im Gegenteil beweist seine pragmatische Auswahl die große Bedeutung, welche er demselben für die Selbstoffenbarung Jesu beilegt. Auch bei Markus hat man nur mit Unrecht eine

Abneigung gegen das Wunder darin zu finden geglaubt, daß er bei zwei Heilungen (9, 21; 7, 31) Jesu ein gewisses vermittelndes Verfahren zuschreibt, ein andermal bei der Verfluchung des Feigenbaumes Mark. 11, 20 (vgl. Matth. 21, 19) das Wunder nicht plötzlich geschehen läßt. Markus hat Wunder genug, bei welchen gar kein Zweifel an ihrem Charakter möglich ist (vgl. 6, 56), und jene Züge erklären sich schon aus seiner historischen Ausführlichkeit, wie sich auch aus seinem Verhältnis zu Petrus genugsam der Umstand erledigt, daß er bei dem Gehen Jesu auf dem Meere den Versuch Petri verschweigt. Vielmehr zeugen eben solche Einzelheiten nur für die Unbefangenheit der Evangelisten, welche nicht nur nichts ins Wunderbare ausmalen, sondern auch keinen Zug verschweigen, welcher das Wunder scheinbar beeinträchtigt. Alle Evangelisten berichten solche Reden Jesu, in welchen er sich auf seine Wunder beruft; wenn er deren Bekanntmachung verbietet, hat er besondere Zwecke; sie sollte dem Geheilten bei dem Vorurteil der Priester die gesetzliche Reinigung nicht erschweren, oder nicht denselben von dem tieferen Sinnen abziehen, das zum Glauben führte u. a. dgl., und nach ihren Berichten haben sie die Zeitgenossen nicht anders aufgefaßt. Auch die Feinde leugnen die wunderbaren Thatsachen nicht, sie streiten nur über deren Charakter mit den ungereimtesten Einwänden (Matth. 12, 23), oder sie wollen sich (Matth. 16, 1—4. Mark. 8, 11, 12) deren Beweiskraft böswillig entziehen; die Sache selbst erkennt noch das höhnende Wort unter dem Kreuze an, Matth. 27, 42. Das Volk aber faßt wohl die Wunder als Zeichen des Messias. Und Jesus findet sogar nötig, zu warnen, daß man nicht bei ihnen stehen bleibe und das Größere übersehe. Die geschichtliche Treue dieser evangelischen Berichte aber findet eine Bestätigung nicht nur in dem thatsächlichen

Erfolge, sondern auch in dem Fortwirken der Wunderkraft Jesu im apostolischen Leben, wovon außerhalb der evangelischen Geschichte berichtet ist, von Augen- und Ohrenzeugen, wie in der summarischen Erwähnung des Apostels Paulus 2 Kor. 12.

2. Die Wunder Jesu mußten die lange Probe einer Exegese und Kritik bestehen, welche sie als Wunder zu beseitigen suchte. Der unglücklichste Versuch gegen sie ist wohl der rein exegetische gewesen, wonach im Texte selbst eigentlich gar kein Wunder gemeint sein sollte; aber auch dieser hat den Nutzen gebracht, daß man wirklich manches ausgeschieden hat, was zuvor nur fälschlich für wunderbar angesehen war; bei anderem, wo ein begünstigender Schein des Gegenteils vorlag, ist der wunderbare Charakter durch die Verhandlungen um so zweifelloser erhärtet worden, wie bei dem Stater im Fischmaul und dem Gehen Jesu auf dem Meer. Weitschichtiger ist die natürliche Erklärung und das Verfahren, welches die Glaubwürdigkeit der Erzählungen selbst als mythischer angreift. Aber auch durch diese Versuche mußte nur der Charakter der Wunder Jesu in ein helleres Licht treten. Die natürliche Erklärung hat in den Berichten selbst gar keine Stütze, denn wenn Jesus Matth. 13, 58 einmal nicht heilen konnte, so ist dieses Nichtkönnen ein Nichtwollen um des Unglaubens willen (vgl. Mark. 3, 5), und zeigt nur, wie sehr das Wunder einen positiven Zweck hat; daß sein Heilen ein vereinzeltes ist und immer noch in seiner Nähe eine Menge von ungeheilten Kranken bleiben, streitet ebenfalls nicht gegen das Vorhandensein einer allgemeinen Wunderkraft, sondern zeigt bloß, daß er nur zu bestimmten, höher begründeten Zwecken und unter gewissen Voraussetzungen sie verwendete. Wenn auch von anderen Menschen als Jesus und seinen Jüngern Wunder, insbeson-

dere Exorcismus, erzählt sind (Matth. 12. 27), so unterscheiden sich eben davon die Wunder Jesu als Wirkungen durch das Wort ohne Beschwörungsformeln und physische Mittel. Was von Jesus bei einigen Heilungen über Anwendung äußerer Mittel berichtet ist, wie Handauflegung und anderes, reicht doch nicht über Zeichen von symbolischem Charakter hinaus, eine Symbolik, welche Mark. 7, 31 um so mehr gerechtfertigt ist, als es sich um einen Taubstummen handelt, dem er sich gar nicht anders als durch Zeichen deutlich machen konnte. Von einer Bewirkung der Heilung durch diese Mittel kann nicht die Rede sein. Wohl aber beweist diese Symbolik, daß Jesus immer zugleich auf den Geist der Menschen einwirken wollte. Ebenso wenig kann man auf ein äußerliches Verfahren bei seinen Heilungen schließen aus der Anklage, daß er den Sabbath damit entweiht habe; denn diese Anklage konnte auch gegen ein bloßes Beschwörungsverfahren z. B., nach dem damaligen Judaismus erhoben werden, Matth. 12, 10. Luk. 13, 10; 14, 2. Joh. 5, 16; 9, 6; vgl. 16. Die natürliche Erklärung, sofern sie eine vermittelte physische Einwirkung annahm, hat in der Geschichte selbst durchaus keinen Anhaltspunkt; sie muß dieselbe also zur Lügnerin machen; auch dann, wenn sie das Wunder verkleinert, bei der Wiederbelebung von Scheintod spricht u. a. dgl., ist noch nicht geholfen; es müßte immer noch eine hinter dem Berichteten verborgene Maschinerie angenommen werden. Sie ist aber rein unmöglich bei Wundern in der Ferne, wie der Heilung vom Sohne des Königischen und eigentlich auch den Totenerweckungen. Eben diese Klasse macht denn auch die Vermittelung durch psychischen Einfluß unmöglich, sowie diese letztere von selbst ausgeschlossen ist bei Wundern an der Natur, der Brotvermehrung, Stillung des Sturmes, Wasserverwandlung und

solchen Heilungen, bei welchen die Krankheit in gar keiner näheren Beziehung zum Geistesleben steht; abgesehen davon, daß alles, was man von der Macht des Willens über das Leibesleben weiß, nicht an diese Erfolge reicht. Das aber ist das Wahre an diesem Gedanken, daß Jesus bei seinen Heilungen Glauben teils voraussetzt, teils ihn beleben will, Matth. 17, 19; 21, 21. 22. Mark. 11, 22. 24, sowie an der materiellen Erklärung, daß alle diese wunderbaren Erfolge nicht schöpferische Hervorbringungen, sondern Veränderungen eines bereits bestehenden Wesens sind. In diesem Sinne ist das physische Objekt ein Mittel des Wunders, in jenem der Glaube, insbesondere sofern in Jesu selbst die Gewißheit des Erfolgs in der Vollgewißheit seiner Einheit mit Gott ruht. — Die mythische Erklärung ihrerseits hat sich nie der natürlichen ganz entschlagen können; wie wenn sie z. B. geneigt ist, die Heilungen von Dämonischen als Wirkungen der geistigen Überlegenheit Jesu auf Verrückte gelten zu lassen, aber zu leugnen, wo solches nicht möglich ist. Ihr eigentlicher Grund ist immer ein philosophischer, daß ihr das Wunder selbst undenkbar ist. Daneben verschwinden fast die Ausstellungen an der Art einzelner Wunder, nach ihrem magischen oder sittlichen Charakter, wie, daß die Kraft von Jesu unbewußt ausgeströmt sei (während er des Ausströmens sich wohl bewußt war, und es also gewiß auch nicht ohne seinen Willen geschehen ist, da er den Glauben der hilfesuchenden Person erkannte, wenngleich nicht sie selbst), oder daß er den Feigenbaum nutzlos verwünscht habe (was als prophetisch-symbolische That hinreichend begründet ist, der Baum aber war ja ohnedies unfruchtbar), oder daß er die Dämonen bei den Gadarenern habe in die Schweine fahren lassen (wo ihm doch selbst die Eigentümer nicht zumuteten, daß er die Dämonen sollte

abgehalten haben, sondern nur ihn baten, sich zu entfernen, damit sich nicht Ähnliches wiederholen möge). Die alttestamentlichen Erwartungen und Vorgänge erklären die Entstehung der Wundergeschichten als Mythen nicht, die Erfüllung geht weit darüber hinaus. Und wie sollte aber bei jenen Erwartungen der faktische Glaube an die Messianität Jesu erklärt werden, wenn sie nicht in Erfüllung gegangen, die Wunder nicht wirklich geschehen wären? Daß die an bereits bestehende, auf die Thatsachen von Jesu Leben gegründete und damit bekannte Gemeinden geschriebenen apostolischen Briefe ihrer nicht Erwähnung thun, wie die Missionsreden der Apg. 2, 22; 10, 38. 39 erklärt sich, wenn wir bedenken, daß die Wunderkraft Jesu damals noch lebendig fortwirkte. Das größte Wunder, die Auferstehung Jesu, aber ist sattsam auf diesem Gebiete bezeugt. Alles weist vielmehr darauf hin, daß sich die Wunder Jesu eben nur im Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit begreifen lassen.

3. Das Wunder innerhalb der Schöpfung ist in gewissem Sinne immer ein relatives. Absolut ist bloß die Schöpfung. Aber dort bethätigt sich die schöpferische Kraft innerhalb der bereits bestehenden Welt und bringt nur in ihr etwas beziehungsweise Neues eben auf ihrem Boden und an sie anknüpfend hervor. Eben deswegen hat allerdings das Wunder immer seine Analogieen im natürlichen Laufe der Welt, und dies ist die Wahrheit an der philosophischen Voraussetzung, welche sich gegen das absolute Wunder sträubt. Aber ihr Irrtum ist einerseits, daß sie fragt: Was kann in der Schöpfung durch die gegebenen Kräfte und Gesetze gewirkt werden? statt zu fragen: Was kann in dem Komplexe dieser durch das Hinzutreten der schöpferischen Gotteskraft gewirkt werden? und anderseits: daß sie die Kunde jener Gesetze als

eine abgeschlossene ansieht, was sie nicht ist. Auf jenen Begriff des Wunders paßt nun ganz einzig die Persönlichkeit Jesu, der als einzige, als die gottmenschliche Person doch ganz der gegebenen bestehenden Menschenwelt angehört. Daß er Wunder gethan hat, ist nicht eine Anbequemung an das Bedürfnis der Menschen, es folgt auch nicht aus dem Charakter eines Propheten, aber aus dem des Messias, in welchem die Einheit des Menschen mit Gott ist; sie sind bei ihm natürlich; denn das Subjekt ist dieser Wirksamkeit adäquat. Das Wunder ist ein Teil der Selbstoffenbarung der Person, die nicht erst durch die Welt geworden, aber doch in sie und in die Bedingungen ihres gegebenen Bestehens hineingetreten ist, Joh. 14, 10. 11; 15, 24. Sie sind eben deswegen Offenbarungen seiner Macht wie seiner Weisheit und Liebe. Es offenbart sich in ihnen wie in seinem Lehren und Handeln seine einzige Beziehung zu Gott sowohl als zu der Welt. Er erfüllt darin den Willen Gottes (Joh. 10, 30; 5, 36; 10, 37; 11, 41. 42) und sie geschehen in der Kraft Gottes (Matth. 12, 28. Luk 11, 20. Joh. 5, 26). Eben diese Kraft und dieser Wille sind auch seine Kraft und sein Wille (Joh. 14, 6; 11, 25); sie offenbaren also seine Person, und man kann wohl auch von einer leiblichen Wirkung reden, sofern es keinen Anstand hat, daß auch die Leiblichkeit Jesu sich auf eigentümliche Weise zu der leiblichen Natur verhalten habe. So sind sie σημεια seiner Person und eben damit des eingetretenen Gottesreiches; er verlangt, daß man ihm um ihretwillen glaube, aber daß der Glaube nicht dabei stehen bleibe (s. § 32), deswegen will er auch kein bloßes Schauwunder thun (Matth. 12, 38). Und wie für seine Lehre, so setzt er auch für die Wunder Empfänglichkeit, Glauben voraus. Anderseits, sofern die Person Jesu eben in dieser bestehenden

Welt erscheint, sind auch seine Wunder nicht außer allem Zusammenhang mit der Natur; sie sind auf das vorhandene Objekt gebaut, und Naturanalogieen sind nicht schlechthin zu verwerfen, was er selbst durch jene äußerlichen Handlungen bei seinem Wunderwirken angezeigt hat. Insbesondere aber haben an ihm selbst auch seine Wunder eine rein menschliche Seite, sie sind Offenbarungen der mit der Weisheit einigen Liebe; sie sind καλα ἐργα, Joh. 10, 32; 7, 21—23, an welchen sich sein sittlicher Charakter offenbarte. Es offenbart sich darin sein völliges Eingehen in das gesamte Gebiet menschlichen Lebens und Leidens, zumal da er das Leiden immer in Verbindung setzt mit Sünde und Schuldgefühl, vgl. Matth. 9, 1—8. Seine Liebe zeigt sich daran als die das ganze Heil des Leidenden umfassende. Das erhellt besonders, wenn er ein auf das Gemüt berechnetes Zeugnis ablegt, wie bei dem Hauptmann (Matth. 8), dem kananäischen Weibe (Matth. 15). Selbst bei Wundern an der Natur, wie dem Brotwunder, ist solches der Fall. Immer aber bleibt dabei der Gesamtzweck aller Wunder erkennbar, welcher eben auch der höchste Zweck aller seiner Liebe und Weisheit ist: zum Glauben an ihn selbst zu führen und (Matth. 12, 28) eben damit in das göttliche Reich hineinzuführen, dessen Vollendung als die völlige Befreiung von der Sünde und dem Sündenübel in ihnen anticipiert ist. Das in ihm gesetzte Leben ist bestimmt, die Welt vom Übel zu erlösen und die Herrschaft des mit Gott einigen Menschengeistes über die Natur, die so wenig sich auf den Weg der verständigen Reflexion beschränken soll, als Gottes Wille auf diesem Wege die Natur und ihre Gesetze beherrscht, zu vollenden. Und dafür sind die Wunder nach Kausalität und Zweck ebenso viele Belege als symbolische Vorandeutungen. Diese göttliche Ordnung der Dinge

ist es, welcher seine Wunderthätigkeit angehört, für welche sie gesetzmäßig ist, und auf welche sie eben durch die in ihr liegende Selbstoffenbarung hinausweist, so gut wie sein Lehren und Handeln.

IV. Ende des Lebens.

1. Leiden und Tod Jesu.

§ 18.

Als Jesus sich bewußt war, den Zweck seiner öffentlichen Wirksamkeit erreicht zu haben, betrachtete er es als seine Aufgabe, den Versuchen nicht mehr auszuweichen, welche die Volkshäupter machten, ihn zu töten und welche durch Kaiphas sich zu einem bestimmten Plane gebildet hatten. Nachdem er daher seine Jünger auf diese Katastrophe hinlänglich vorbereitet und ein Gedächtnismahl seines Todes in ihrer Mitte gestiftet hatte, that er freiwillig und mit vollem Bewußtsein der Folgen den entscheidenden Schritt, mit welchem er sich den Plänen seiner Feinde fügte und welcher für ihn mit der vollen bangen Empfindung aller auf ihn eindringenden Leiden begleitet war, worauf denn seine Gefangennehmung, sein Verhör und seine Verurteilung sowie seine Kreuzigung in rascher Eile, um den Erfolg zu sichern, aufeinander folgten. Daß er der heidnischen Obrigkeit übergeben wurde, geschah vonseiten der Volkshäupter aus Berechnung, entsprach aber der göttlichen Absicht, welche über dem Getriebe der menschlichen Leidenschaften und Pläne waltete; daß er am Kreuze wirklich gestorben, dafür sprechen alle geschichtlichen Spuren. Und begraben als ein Gestorbener, hat er das Maß des menschlichen Geschickes erfüllt.

1. Der Zweck der öffentlichen Wirksamkeit war wirklich erreicht, da er sich anschickte, in den Tod zu gehen. Die evangelische Geschichte zeigt uns, wie sich dieselbe in fortschreitendem Maße entwickelt hatte. Aber nun war sie auch an dem Punkte angelangt, wo sie weitere wesentliche Erfolge nicht mehr hervorzubringen vermochte, ohne daß eben die Katastrophe seines irdischen Lebens hinzutrat. Bereits hatte er einen solchen Eindruck gemacht, daß die Bewegung stark genug war, sich selbst fortzupflanzen. Sein Bild hatte er so ausgeprägt und den empfänglichen Gemütern eingeprägt, daß es der Menschheit für immer gesichert war; das Volk im großen zu gewinnen, konnte er auch bei einer längeren Wirksamkeit nicht erwarten. Wohl aber konnte bei den Empfänglichen der Eindruck erhöht und konnte auch auf die Masse der Nation und selbst die weniger Empfänglichen noch ein großer Eindruck versucht werden, nämlich eben durch die Katastrophe seines Lebens und durch diejenige Wirksamkeit, welche derselben unmittelbar vorausging, und wodurch sie entschieden wurde. Ja bei den Jüngern selbst war ein Fortschritt bedingt durch einen Fortschritt seiner Sache. Es war mit ihnen bis an eine Grenze gekommen, über welche hinaus kein Verständnis für sie möglich war, so lange seine persönliche Gegenwart noch den sinnlichen Erwartungen irgendwie Nahrung gab. Was von außen geschehen konnte, war geschehen, aber die höhere Beseelung selbst konnte nur nach der Veränderung und durch sie erfolgen, welche mit seiner Person durch die Katastrophe eintrat, um so mehr, als sie gegen seine Leidensverkündigungen zwar mit der einzigen Ausnahme Matth. 16 keine Einwendungen gemacht, aber doch auch nicht näher darauf einzugehen vermocht hatten. Daß nun die Leidensverkündigungen Jesu eine solche bestimmte Weissagung enthalten, ist doch bei ihm nicht das

einzige Beispiel von Vorauswissen der Zukunft, vgl. Joh. 13, 19; 16, 1ff., und kann nur von einer philosophischen Voraussetzung aus anstößig erscheinen, welche die Einheit des Geistes mit Gott in ihm nicht anerkennt. Auch wird die Anwendung von Zügen aus dem Alten Testamente hierbei so lange kein Bedenken für uns haben können, als keine gesunde Exegese aus der Hauptstelle von dem Knechte Gottes Jes. 53 die messianische Idee wird beseitigen können. Wie er aber im besonderen seinen Tod vorausgesagt, wie dies insbesondere durch die Stiftung des Abendmahls versiegelt worden, und wie er sich hierbei überall über die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens ausgesprochen, das ist in seiner Lehre näher darzulegen.

2. Der Tod Jesu ist von ihm selbst freiwillig übernommen, Joh. 10, 18, aber er ist zugleich herbeigeführt durch die geschichtliche Entwickelung seines Lebens und der feindseligen Stimmung gegen ihn, welche aber wiederum durch seine messianische Selbstbezeugung so herbeigeführt wurde. Er mußte auch bei der allmählichen und anfangs zurückhaltenden Darlegung seiner Messianität die Volkshäupter doch bald zu bitteren Feinden bekommen, denn in ihre Erwartungen ging er nicht ein, und ihrem Interesse trat er entgegen. Drang er durch, so war es um ihre Herrschaft geschehen. So verboten sie dem Volk, ihn als Messias anzuerkennen bei Strafe des Bannes; je mehr aber seine Lehre hervortrat und sich entwickelte, desto mehr nahm ihr Haß zu (Joh. 5. 7. 10). Sie suchen ihn also bald zu ergreifen und zu töten, er wirft ihnen ihre mörderische Absicht vor, aber doch wagt man sich nicht an ihn (7, 30) oder vermag es nicht (10, 39). Er entzieht sich ihnen und entgeht den Nachstellungen, aber den Jüngern ist so viel davon geblieben, daß es sie befremdet, als er wieder nach Jerusa-

lem gehen will. Er geht nach Bethanien, es erfolgt die Auferweckung des Lazarus, die den Entschluß der Synedristen zur Reife bringt; denn nun fürchten sie, daß sich das Volk an ihn hängen und eine Empörung ausbrechen möchte, in welcher sie samt dem Volke untergingen. So kommt die politische Furcht noch zu den persönlichen und Partei-Abneigungen. Doch Jesus zieht sich nur augenblicklich zurück, dann aber hält er seinen offenen Einzug. Der Volksjubel macht die Feinde bedenklich, das Fest versammelte so viele Fremde in Jerusalem, die sie nicht in ihrer Gewalt hatten. Daher dachten sie wohl, sich seiner Person zu bemächtigen, aber heimlich gegen ihn zu verfahren, den Entschluß änderte das Anerbieten des Judas, welcher mit ihnen in Verhandlung tritt (wenn es bei Johannes heißt, über dem Essen sei der Satan in ihn gefahren, so streitet das nicht mit der Erzählung, wonach er schon vorher mit ihnen abgeschlossen; dort handelt es sich doch noch einmal um einen Entschluß zum Anfange der That selbst, der alles unwiderruflich macht). Jetzt scheuen sie sich nicht mehr vor dem Prozesse in dieser Zeit, denn nur darauf kam es vor allem an, seiner Person ohne Aufsehen habhaft zu werden. (Überdies konnten sie am ersten Tage schon sehen, daß er nicht daran dachte, sich des Volkes gegen sie zu bedienen, da er nach jenem Triumphzug doch nur in seiner gewöhnlichen Weise zu wirken fortfuhr.) Aber zugleich reizt sie sein Benehmen, da er mit großer Kraft und Freimütigkeit in diesen Tagen gegen sie auftritt; auch das Vorhaben des Judas beschleunigt er durch seine Reden am letzten Abend. Ihm war der Tod zur Festzeit willkommen, der symbolischen Bedeutung des Passah wegen (hat doch selbst der Talmud die Erwartung der Erlösung Israels am Passah). Vor allem aber lag ihm daran, nicht heimlich aus dem Wege geräumt

zu werden, denn nur durch den öffentlichen Tod konnte die Auferstehung ihre volle Wirkung haben. Umgekehrt dachten nun wohl auch die Synedristen, daß die öffentliche Hinrichtung, zumal durch die Heiden, wofern sie, wie es schien, gelänge, am entschiedensten den Glauben an seine Messianität unterdrücken würde.

3. Es fragt sich nun über die sittliche Berechtigung Jesu, so seinem Tode entgegenzugehen. Zwar läßt er nur die Gegner vollziehen, was sie beschlossen, aber er vermeidet es nicht; ja er fordert sie heraus. Man darf die sittliche Notwendigkeit dieses Todes nicht zu leichthin behaupten, ohne nämlich die dazu nötigen Voraussetzungen anzuerkennen. Wenn Jesus nur Prophet und Lehrer der Wahrheit war, so behält allerdings sein Tod noch eine große Bedeutung als Bewährung und Beispiel. Aber es war doch kein Recht, denselben aufzusuchen, für ihn vorhanden. Er konnte ihn vermeiden, und er mußte es; denn er konnte noch länger wirken, wenn nicht mehr in Jerusalem, so doch in Galiläa, ja unter den Heiden, die Welt stand ihm offen. Sollte ein Geist wie er nicht überall einen Wirkungskreis gefunden haben? Anders gestaltet sich die Sache, wenn sein Sterben eine durch seinen besonderen Beruf ihm auferlegte göttliche Notwendigkeit war. Nur darf man sich nicht auf die Annahme einer einzelnen göttlichen Offenbarung an ihn hierüber beschränken, sondern das Licht kommt allein aus seiner Bestimmung zum Messias, in welcher er auf seine Nation beschränkt und auf den Mittelpunkt derselben hingewiesen war; dann mußte er sich der Nation darbieten als der Messias und mußte darauf beharren, was auch der Erfolg war — oder er hätte seine Bestimmung und den theokratischen göttlichen Ratschluß preisgegeben. Eben dazu gehört denn auch die Voraussetzung seiner wirklichen messianischen

Persönlichkeit, in welcher er eins mit Gott war. Nur so läßt sich begreifen, wie der Tod in seinen ganzen Lebensplan mit eingeschlossen war, nur so sich insbesondere die Art begreifen, wie er diesen Tod eben zu dieser Zeit und in dieser Weise durch eine große Kundgebung seiner Person und seiner Absicht, das Reich in seinem Sinne zu stiften, herbeiführt. Sein durch die geschichtliche Stellung in der Ökonomie des göttlichen Reiches bedingter Beruf und seine diesem entsprechende übernatürliche Persönlichkeit erklären allein die sittliche Berechtigung. Die That verliert aber nicht ihren Wert dadurch, daß in sein Bewußtsein auch die Auferstehung mit eingeschlossen war: der Tod wird dadurch kein Scheintod, er kehrt nicht mehr so zurück, wie er gewesen war, sondern das Sterben bleibt das Abgebrochenwerden des leiblichen Lebens und der Übergang in das Übersinnliche.

4. Daß Jesus selbst diese Überzeugung von der sittlichen Berechtigung und göttlichen Notwendigkeit seines Sterbens sich erkämpfte, beweist Gethsemane. Er ging an den bekannten Ort, um sich hier ganz dem Verkehre mit seinem Vater zu überlassen. Hier empfand er das Entscheidende des Schrittes im vollen Umfange. Übrigens ist dies keine isolierte Stimmung. Schon Luk. 12, 50 spricht sich die Bangigkeit in Beziehung auf die bevorstehende Katastrophe aus, und noch mehr Joh. 12, 27. 28, wenige Tage vor seinem Tode. Diese Vorgänge zeugen für die Wahrheit dessen, was in Gethsemane in höchster Steigerung sich zeigt. Und eben in diesem Moment mußte wohl jene Stimmung im verstärktesten Maße hervortreten. An der Stärke der Vorempfindung im Augenblicke, da der Anfang des Leidens naht, zeigt sich nur das volle Bewußtsein, das er von seinem Schritte hatte. Wohl hat er zuvor in der begeistertsten

Stimmung des hoheprieſterlichen Gebets den Blick auf das Ganze ſeines Werkes gerichtet und es ſchon ideal als vollendet geſchaut, ſich aber als den hoheprieſterlichen Mittler zwiſchen dem Vater und den Menſchen gefühlt; doch jetzt ſteht der entſcheidende Schritt zur wirklichen Vollendung des Werkes bevor. Hier in Gethſemane ſteht er da als das Opfer, das ſich hinzugeben im Begriffe iſt. Eben weil dies beides in ſeiner Perſon vereinigt iſt, muß er auch beides in der wechſelnden Stimmung in ſich vereinigen. In Gethſemane nun hat er das Opfer geiſtig vollzogen. Hier alſo vergegenwärtigt er ſich alles Bevorſtehende, er hängt mit ſeinen Gedanken nicht am jetzigen Momente, ſondern ſie umfaſſen die ganze Übernahme ſeines Leidens. Sobald dieſer Moment durchgekämpft war, war er ruhig und behauptete ſeine Faſſung in den ſchwerſten Situationen, wie ſie ſich zeigt an der Hoheit und Würde gegenüber allem Unrecht, an der Milde, welche noch die Grade der Verſchuldung unterſcheidet, an der Ergebung, welche alles als Gottes Fügung anerkennt, an der Liebe, welche im ſchwerſten eigenen Leiden für das fremde empfänglich bleibt, ja es zum Gegenſtande ihrer beſonderen Erwägung macht. Aus dem einen Schritte folgte alles andere. Dieſer Kampf alſo iſt das Zeichen, daß er das volle Bewußtſein ſeines Schrittes hat, das iſt die Art der großen Seele, es iſt die Art des beſonnenen männlichen Handelns. Aber indem ſich ſo alles in dieſem Momente konzentrierte, überwältigte ihn die Stimmung faſt und erfüllte ſeine Seele mit einem Schauer, den er nur durch Gebet überwand. Denn bei allem großen Leiden iſt der Augenblick des unmittelbar bevorſtehenden Eintritts immer der beängſtigendſte für die menſchliche Seele, mitten im Leiden ſelbſt iſt ſie wieder erhoben. Dieſe Angſt hat er empfunden, ohne doch an Gott zu zweifeln oder die

Richtung seines Bewußtseins auf ihn hin zu verlieren. Es ist aber nicht nur der Tod, dem er entgegengeht und dessen Schrecken er durchkämpft, sondern es ist die Macht der Sünde, welche er erfahren soll, indem sie sich gegen ihn konzentriert; vor seiner Seele steht die tief empfundene Ungerechtigkeit seines Todes und der Fluch der Schuld desselben über seinem Volke; ja mitten im Leiden empfindet er (Matth. 26, 41. Luk. 23, 34) die Macht des Sündenübels in der Menschheit mehr als sein Leiden. Der Tod selbst aber, dem er entgegengeht, ist für ihn als den Sündlosen etwas Unnatürliches; daher die Qual, daß er diese Spitze des Sündenübels zu tragen hatte.

5. Was nun in rascher Entwickelung, von ihm innerlich vorbereitet und entschieden, von den Feinden übereilt in der Hast, die den Erfolg sich sichern und das Fest meiden will, geschieht, zu beschreiben, ist Sache der Biographie; daß Jesus wirklich gestorben, dafür zeugt die ganze Geschichte. Sein ganzes Leben und seine Lehre entbehrten der letzten Wahrheit ohne diesen Tod. Wie er selbst ihn aufgefaßt als Offenbarung seiner Person und seines Werks, in vollendeter Selbstaufopferung und vollendetem Eingehen in die Menschheit, durch das volle Mitgefühl der Sünde in der Selbsterfahrung des höchsten Sündenübels, zeigt seine Lehre.

2. Auferstehung und Erhebung Jesu.

§ 19.

Am dritten Tage nach seinem erfolgten Tode, am frühen Morgen nach dem Sabbat, fanden seine Jüngerinnen und Jünger sein früher verschlossenes Grab offen, ohne den Leichnam, und eine Engelserscheinung sagte, er sei auferstanden,

worauf er an demselben Tage zu verschiedenen Zeitpunkten, vom frühen Morgen bis späten Abend teils einzelnen, teils mehreren zusammen, namentlich abends, den versammelten Jüngern sich lebendig zeigte: Erscheinungen, welche er danach in Galiläa und zuletzt wieder in Judäa fortsetzte, einen Zeitraum von 40 Tagen hindurch, und welche, wie sie von den Evangelisten sowohl als dem Apostel Paulus bezeugt sind, teils an sich, teils in Verbindung mit der großen Veränderung, die wir infolge derselben in der Stimmung und Stellung seiner Jünger vorgehen sehen, jeden Zweifel an der Wirklichkeit seiner Auferstehung niederschlagen. Welche Beschaffenheit in dieser Zeit sein Körper hatte, ist schwer zu entscheiden. Aber der neutestamentliche Begriff der Auferstehung Jesu bringt es mit sich, daß diese eine solche Erneuerung seines leiblichen Lebens war, welche jeden folgenden Tod ausschloß, welche zum Teil eben dadurch ihre große religiöse Bedeutung erhält, und welche in der Aufnahme Jesu in die unsichtbare Welt ihren Zielpunkt hat. Die Erzählung des feierlichen Abschiedes Jesu von der Erde kann, ungeachtet dieselbe nur von Lukas ausführlich dargestellt und außerdem nur am Schlusse des Markusevangeliums erwähnt ist, nicht als unhistorisch verworfen werden; wie denn das Stillschweigen des Matthäus und Johannes in demselben Momente seine Erklärung findet, in welchem die Bedeutung der Himmelfahrt liegt, daß sie nämlich die notwendige Folge und die Vollendung der Auferstehung Jesu ist.

1. Die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen in den einzelnen Evangelien stehen miteinander nicht im Widerspruch; denn sie sind nur Fragmente und Einzelerzählungen, ausgewählt offenbar mit Absicht und Plan, wie bei Matthäus die erste grundthatsächliche und die sach-

lich bedeutendste letzte galiläische Erscheinung allein kommen; denn daran schien es ihm genug zu sein. Auch der Wechsel des Schauplatzes macht keine Schwierigkeit. Jesus konnte wohl seine Jünger nach Galiläa gehen heißen, und diese doch noch die letzten Festtage vollends in Jerusalem zubringen; sie konnten sich in Galiläa aufhalten und doch gegen Pfingsten wieder nach Jerusalem zurückkehren, und ebenso konnte er ihnen nun dort befehlen, zu harren auf die Ausgießung des Geistes. Überdies haben eben jene erste Erscheinung alle vier Evangelisten gemeinsam. Kann man nun weder einen Scheintod und daraus durch göttliche Fügung erfolgtes glückliches Erwachen, noch den abenteuerlichen Plan, sich kreuzigen zu lassen, um dann den Schein einer Auferstehung sich geben zu können, annehmen; ist ferner die Annahme eines Betrugs der Jünger eine unwürdige; die einer Selbsttäuschung derselben eine unmögliche, so bleibt nur noch die Möglichkeit einer mythischen Erklärung, wenn man der geschichtlichen durchaus ausweichen will. Allein wie soll der Mythus entstanden sein? Nach den Evangelien hatten die Jünger vor der Thatsache selbst keinen Glauben, der sie solches hoffen ließ, vielmehr waren sie in einer niedergeschlagenen Stimmung infolge des Todes Jesu, und dies ist es auch, was sich geschichtlich erwarten läßt. Woher nun der große Umschwung in ihrer Stimmung gekommen sei, das ist ohne eine außerordentliche Thatsache nicht zu begreifen. Und auf keinen Fall genügt hierzu eine Vision, welche sich selbst wieder nur durch eine gewaltige äußere Erregung erklären ließe. Wenn der Apostel Paulus sein eigenes Erlebnis einer Erscheinung des Auferstandenen zu den anderen die Auferstehung beweisenden Erscheinungen zählt, so beweist dies nicht, daß er alle für visionär, sondern nur daß er auch die seinige für objektiv ansieht; den

Charakter objektiver Erscheinungen setzt seine Darstellung nach Inhalt und Zweck voraus, 500 Menschen haben nicht zugleich eine subjektive Erscheinung. Will man also nicht die eigene Wunderscheu zum obersten Gesetz der Forschung machen, so muß man eben eine solche außerordentliche Thatsache voraussetzen, wie sie die evangelische Geschichte in der Auferstehung darbietet.

2. Die Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen ergiebt, daß dieselben weder als visionär anzusehen sind, noch als Erscheinungen eines zur bleibenden Fortsetzung des irdischen Lebens Wiedergekehrten. Die Seele Jesu hatte den Leib wirklich verlassen nach der neutestamentlichen Lehre 1 Petr. 3, 18. 19, und die Auferstehung stellt das Leben wieder her eben durch Wiederherstellung des Bandes zwischen Seele und Leib; aber dabei bleibt immer noch die Frage, ob diese Wiederherstellung als zu einem wirklichen leiblichen Leben erfolgt sei, oder ob nicht vielmehr in derselben schon die Verklärung zu einem neuen unsterblichen Leben geschehen sei. Zwar hat man sich nun für die erstere Auffassung auf die Erscheinungen Joh. 20, 20. 27. Luk 24, 39; 40, 41—43. Apg. 10, 41. (Joh. 21) berufen. Allein diese Züge beweisen bloß eine reale leibliche Erscheinung, im Gegensatz der unkörperlichen oder scheinkörperlichen, aber sie schließen eine verklärte Leiblichkeit nicht aus. Die letztere dagegen scheint durch andere Züge bestätigt und gefordert, wie die Beschreibung seines Kommens und Gehens Joh. 20, 26; 21, 1 (*φανερουσθαι*), die Bezeichnung seines Gehens als Verschwinden Luk. 24, 31. Damit würde dann auch sein ausdrückliches Bemühen, die Jünger von der Realität seines Leibes zu überzeugen, stimmen, so wie der Ausdruck *σημειον* für seine Auferstehung Joh. 20, 30. Läßt sich auch aus allem dem etwas Geschichtliches nicht bestimmt

ausmachen, so scheint doch nach den Evangelisten die Auferstehung in jedem Falle eine Lebenserneuerung gewesen zu sein, welche jeden folgenden Tod ausschloß. Bestimmter gestaltet sich die Anschauung in der apostolischen Lehre, nach welcher die Auferstehung Jesu durchaus unserer Auferstehung parallel geht, welche letztere doch eine Verklärung ist, 1 Kor. 15. Röm. 8. Kol. 1. 2 Kor. 4. Offenb. 1. Eben deswegen schließt sich nun auch bei ihnen die Erhöhung an die Auferstehung, ja mittelbar schon an den Kreuzestod selbst an, 1 Petr. 1, 21. Ephes. 1, 20; 2, 6. Röm. 8, 34. Apg. 2, 32. 33; 5, 31. (Röm. 1, 4; 14, 9. Phil. 2, 9.) Sind dabei doch beide so unterschieden, daß man nicht sagen kann, Jesus erscheine nur vom Himmel aus wieder auf Erden, so bietet sich aus allen diesen Elementen zusammen die Ansicht dar, daß es sich von der Auferstehung an um eine stufenweise Verklärung handelt, deren Vollendung erst mit der Himmelfahrt eintritt. Daß wir uns hiervon keine genaue Anschauung bilden können, liegt in der Natur der Sache.

3. Daß die Auferstehung zum Werke Jesu als ein wesentlicher Teil gehörte, beweisen schon die Vorausſagungen derselben. Schon in der Rede vom Wiederaufbau des Tempels Joh. 2 lag gewiß die Hinweisung darauf, wenn auch bei dem Tempel, welchen sie durch ihre Halsstarrigkeit zerstören können, an den wirklichen mit gedacht werden kann; aber was er an die Stelle setzt, ist eben der durch seine Auferstehung gegebene neue Tempel. Ebenso gehört die Rede vom Zeichen des Jona hierher. Aber außer diesen verblümten Hinweisungen haben wir auch die deutlichen Verkündigungen in Verbindung mit der Anzeige seines Leidens Matth. 16 u. 17 und parall.; dann die Rede vor der Gefangennehmung Matth. 26, 32 und ein andermal die

Erwähnung gelegentlich einer Zeitbestimmung Matth. 17, 9. Ferner Joh. 10, 17. 18, womit denn die Rede von der belebenden Kraft seines Fleisches und Blutes übereinstimmt (Joh. 6). Auch in den Abschiedsreden Joh. 14—16 ist doch nicht bloß vom geistigen Wiederkommen, sondern neben diesem auch, wie Joh. 16, 22, ganz offenbar von einem äußerlichen die Rede. Man kann nicht sagen, der Unglaube der Jünger sei bei dieser Voraussagung unbegreiflich; die Sache blieb ihnen äußerlich. Ebenso wenig sein Sterben verliere dadurch seinen ethischen Charakter; deswegen bleibt es doch ein wirklicher Tod, so gewiß als das Sterben der Christen, die an seine und ihre Auferstehung glauben. Dieses sein vorausgesagtes Wiedererscheinen benutzt er nun, nicht um sich mit der Menge noch einmal in Verbindung zu setzen, was den ruhigen Gang seines Werkes gestört hätte, sondern nur zur erneuerten Verbindung mit den Gläubigen, um ihnen neue, letzte Aufträge und Verheißungen zu geben, insbesondere ihnen sein Leiden zu erklären und sie nun mit einemmale vollends auf den höheren Standpunkt zu versetzen. Und dies ist nun auch die nähere Bedeutung der Thatsache selbst, daß sie nämlich sowohl seinen Tod in das rechte Licht setzen und ihn nach demselben rechtfertigen sollte, als auch sein Leben als das über den Tod erhabene, das er auch in seiner Kraft so mitteilen kann.

4. Die Glaubwürdigkeit der Himmelfahrt ist durch die der Auferstehung bedingt. In vorhandenen Messiasvorstellungen liegt keine Anknüpfung für die Bildung eines Mythus derselben. Die Juden dachten sich einen Messias, der auf der Erde bleiben werde. Der christlichen Idee entspricht sie, und das Leben des Auferstandenen schließt sie harmonisch ab; aber dies sind Gründe für eine Thatsache, nicht für einen Mythus, sobald man die Auferstehung als

Thatsache ansieht. Überdies mußte ja dann ein solches Ereignis die Jünger veranlassen, nun gläubig — sicher auf den Geist zu warten und kein weiteres Kommen Jesu mehr zu hoffen. Für den Bericht desselben ist der historisch gewissenhafte Lukas vollgültiger Zeuge. Findet sich die äußere Thatsache in der apostolischen Litteratur nicht, so findet sich um so mehr die dogmatisch wichtige Folge der so geschehenen Erhöhung, das Sitzen zur Rechten Gottes durch das ganze Neue Testament und zwar in Ausdrücken, welche wie Apg. 2, 32. Ephes. 4, 8—10. 1 Tim. 3, 16 das Ereignis selbst mit andeuten. Haben die Evangelisten Matthäus und Johannes das letztere, das sich doch aus der Auferstehung von selbst ergab und kein neues apologetisches Moment mehr bot, nicht ausdrücklich erwähnt, so haben doch auch sie um so mehr uns die Reden aufbewahrt, in welchen das höhere Faktum bezeugt ist, wie Joh. 6, 62 und Joh. 20, 17 und in den Abschiedsreden, aber auch Matth. 28, 16—20. Eben dieses höhere Faktum, das Eingehen in die unsichtbare Welt ohne Tod, ist die Vollendung der mit der Auferstehung angefangenen Verklärung. Der äußere symbolische Hergang, die Erhebung und Verhüllung in der Wolke, hat nur die Bedeutung, den Jüngern ihre Situation in diesem Augenblicke geschichtlich abzuschließen und sie eben darauf hinzuweisen, daß sie von nun an ihren Meister als einer unsichtbaren Welt angehörig betrachten sollten. Mit der Auferstehung ist der Tod überwunden, mit der Himmelfahrt das noch nicht vollendete Element der Leiblichkeit. Hat Jesus den Tod nach biblischen Begriffen überwunden, so konnte er nur mit einer solchen verwandelnden Verklärung endigen. Und eben deswegen ist seine Himmelfahrt nicht nur Grund und Vorbild himmlischen Lebens für uns (Kol. 3 vgl. 1 Joh. 3. Apg. 3, 26); sondern die Thatsache, durch

welche der Glaube an die künftige Verwandlung unseres äußeren Lebens bedingt ist, wie dieses in der apostolischen Lehre vorliegt.

Zweite Abteilung.

Die Lehre Jesu.

Übersicht.

§ 20.

Die Lehre Jesu stellt sich dar als die Lehre von dem erschienenen Heil, und zwar näher:

1) von der Verklärung des Vaters im Sohne,
2) von der Erlösung der Menschen durch den Sohn,
3) von dem Reiche Gottes, dadurch beides, die Verklärung und die Erlösung verwirklicht wird.

Eine Einheit ist in der Lehre des Herrn unverkennbar bei aller Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Form, und wie sich das nachweisen läßt, so ist auch eine organische Darstellung möglich, in der man die verschiedenen Lehrelemente eben auf den Grundbegriff zurückführt, welcher die innere Einheit der Lehre selbst bildet, und von wo aus sich dann auch die Gliederung ergiebt. Man hat sich nicht immer diese Aufgabe gestellt; als man anfing, die Lehre des Herrn vom geschichtlichen und exegetischen Standpunkt aus in der biblischen Theologie besonders darzustellen, so erlaubte man

sich eben unter die gangbaren dogmatischen Rubriken wie überhaupt die biblische Lehre, so auch diese zu bringen.

Er selbst hat es uns nicht schwer gemacht, die Einheit seiner Lehre zu erkennen, er giebt ihr schon einen ganz bezeichnenden Namen in der Weise, daß der Charakter uns damit bezeichnet ist; er nennt sie das εὐαγγελιον, die Botschaft des erschienenen Heiles. So bezeichnet er das, was er lehrt, im absoluten Sinn Mark. 1, 14; 13, 10. Matth. 26, 13, es ist das, was er verkündigt und was in seinem Namen durch seine Apostel verkündigt wird, Mark. 16, 15. Matth. 26, 13. Zugleich sieht man, daß diese Heilsbotschaft Botschaft von dem erschienenen Heile ist, Mark. 1, 15. Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes herbeigekommen, daher das Evangelium Evangelium des Reichs Gottes ist, Matth. 24, 14 und auch sonst von den Evangelisten selbst so genannt Mark. 1, 14 und oft bei Matthäus. Es sind eben daher als die Gegenstände der Lehre des Herrn von ihm genannt die Geheimnisse des Reichs Gottes als Lehren, welche sonst den Menschen verborgen waren, und nun durch göttliche Offenbarung und Verkündigung ihnen bekannt werden, Matth. 13, 11. Luk. 8, 10. Demnach ist also hier als Gegenstand der Lehre des Herrn nicht nur überhaupt das erschienene Heil, sondern insbesondere das Reich Gottes als das von Gott durch den erschienenen Messias zu stiftende und gestiftete und sofort zu vollendende Reich bezeichnet Luk. 4, 43, wo der Herr als Aufgabe seines Lehramtes bezeichnet, daß er auch den übrigen Städten das Reich Gottes verkündige; dazu sei er gesandt. Eben damit stimmt dann auch, daß der Herr als seine Aufgabe, als das ihm aufgetragene Werk, es bezeichnet, den Namen des Vaters kund zu thun, den Vater zu offenbaren und zu verklären, Joh. 17, 4. 6 (cf. 1, 17. 18), und damit kommt über-

ein, was er bei Matth. 11, 27 ff. sagt: alles ist mir ꝛc. — Offenbaren, woraus erhellt, daß das wesentliche Verhältnis des Vaters und Sohnes es mit sich bringt, daß die Erkenntnis des Vaters nur durch die Offenbarung vonseiten des Sohnes möglich ist, und es eben deswegen in seinem Auftrag, in der ihm vom Vater gewordenen Bestimmung liegt, diesen zu offenbaren und zu verklären. Das ist eine Seite des Evangeliums vom Reiche Gottes, daß dadurch die Natur, der Name des Vaters geoffenbart, bekannt gemacht, und der Vater verherrlicht wird durch den Sohn, zunächst unter den Menschen. Die andere Seite aber ist in anderen Aussprüchen angedeutet, nämlich das Verhältnis zu den Menschen. Als seine Aufgabe bezeichnet der Herr: zu retten und zu beseligen, wenn wir es kurz ausdrücken wollen: zu erlösen das Verlorene, die in das Verderben der Sünde verfallene Menschheit, Matth. 18, 11; 20, 28. Luk. 19, 10. Das ist das *σωθηναι* der Menschen durch den Sohn Gottes Joh. 3, 17 (16) oder mit einem Worte das Heil, die *σωτηρια*, die für die Menschheit aus der jüdischen Nation hervorgehen soll Joh. 4, 22, sofern in ihr der *σωτηρ του κοσμου*, ersteht Joh. 4, 42. In diesem *σωθηναι* der Menschen liegt die *ζωη*, das Leben, dessen die durch die Sünde in das Verderben Geratenen durch Christus teilhaftig werden sollen. So ist die Lehre des Herrn von ihm selbst charakterisiert, ihrem Inhalt und Endzweck nach. Sie ist die Lehre vom erschienenen Heil Gottes, und zwar von der Verklärung des Vaters im Sohne, von der Erlösung der Menschen durch den Sohn und von dem Reich Gottes, das durch beide, die Verklärung und Erlösung, die unzertrennlich sind, verwirklicht wird. Wir haben die einfachsten Beziehungen des Inhalts seiner Lehre und der Abzweckung seines Werks, von welchem ja seine Lehre wesent-

lich ein integrierender Bestandteil ist, während sein Werk zugleich Hauptgegenstand seiner Lehre ist, in ihr aufgegriffen, aber mit einer gewissen Notwendigkeit doch gerade diese erfaßt, wir sind auf die Lehre als Evangelium durch seine eigenen Aussprüche geführt, und von da aus auf die beiden Seiten hingeleitet worden, auf sein Verhältnis zum Vater und zu den Menschen, wodurch, wie es bestimmt wird, sich eben das ganze Verhältnis zwischen Gott und den Menschen eigentümlich gestaltet. So zeigt sich einmal unverkennbar eine Einheit in der Lehre des Herrn selbst, in seiner eigenen ausdrücklichen Auffassung. Er weiß diese Lehre ganz gut und bestimmt als Evangelium, und zwar als Botschaft vom Reich Gottes, als dem in die Wirklichkeit getretenen, und er weiß, daß es sich dabei handelt um die Verklärung seines Vaters und um die Erlösung der Menschen, beides durch ihn. Ist nun fürs erste in dem Charakter seiner Lehre als Evangelium die Einheit derselben verbürgt, so ist in den gegebenen Momenten zugleich die Gliederung derselben angegeben. Mit Bedacht aber haben wir diese Gliederung so geordnet, daß wir das Reich Gottes an den Schluß stellen, als das Resultat des Ganzen der beiden Akte, der Verklärung des Vaters und der Erlösung der Welt. Der Begriff des Reiches Gottes ist offenbar der kompliciertere, prägnantere und schließt in sich den Begriff Gottes und den des Menschen, er setzt wesentlich das Verhältnis Gottes zu den Menschen und umgekehrt in bestimmter Weise voraus, er setzt also die eigentümliche christliche Bestimmtheit des Gottes- und Menschheitsbegriffs, die eigentümliche christliche Bestimmtheit des wechselseitigen Verhältnisses zwischen beiden voraus. So erst kann man dem Begriff des Reichs Gottes Genüge leisten. Man könnte ihn auch an die Spitze stellen, aber dann hätten wir keinen Stufengang, wir würden vor-

ausgreifen müssen, wenn demselben ganz genügt werden sollte. In einer Beziehung wäre es erwünscht, die Lehre vom Reiche Gottes voranstellen zu können, weil wir dann mit den Lehren beginnen könnten, welche auch von ihm der Zeit nach vorangestellt worden sind, eben mit der vom Reiche Gottes, die zunächst in seiner vorbereitenden Haltung hervortrat. Aber man sieht wohl, daß das vonseiten des Herrn eine *συγκαταβασις* war; es war seine Lehrweisheit, die aus Rücksicht auf das subjektive Bedürfnis seiner Umgebungen eben diesen Weg einschlug, daß aber auch eben in diesen Lehrreden, welche er besonders in den ersten Zeiten seines Lehramtes vortrug und auf dem Schauplatz, dessen Lehren die Synoptiker zunächst uns berichten, in Galiläa, die Lehre vom Reich Gottes selbst gar nicht erschöpft wird, sondern sich besonders nur beschränkt auf die Gerechtigkeit im Reiche Gottes, während die andern Momente zunächst erst den spätern Reden über den Entwickelungsgang im Reiche Gottes vorbehalten blieben.

Darum glauben wir dem innern Wesen der Lehre Jesu am nächsten zu kommen, wenn wir von jenen drei Unterbegriffen den des Reiches Gottes an den Schluß stellen, als den Begriff, in welchem alle übrigen zusammenlaufen. Man sieht aber schon hieraus, wie diese drei Begriffe im organischen Zusammenhang miteinander stehen, jeder führt zum andern, es kann keiner ohne den andern sich vollständig entwickeln. Die Verklärung des Vaters im Sohne und im Geiste führt von selbst weiter auf die Erlösung, denn sobald sie ihre Beziehung haben soll auf den Menschen, so kann diese nur durch die Erlösung geschehen; sie ergänzt sich also durch diese, und beide zusammen geben uns das Reich Gottes, nämlich zunächst in der Menschheit.

Zugleich sieht man, daß das keine sich isolierenden ab-

strakten Begriffe sind; nicht einmal den Begriff Gottes und des Menschen haben wir so jeden für sich; wir haben, was Gott betrifft, nichts, überhaupt nicht den allgemeinen Gottesbegriff, wir haben Gott sogleich als Vater, in der ganzen eigentümlichen christlichen Bestimmtheit und haben den Vater in seiner Verklärung im Sohne, wir haben hier sogleich einen lebendigen Akt, Gott ist in der lebendigen Thätigkeit seiner Offenbarung und Verherrlichung begriffen, in deren Kreis auch der Mensch hineingezogen wird, ungeachtet seiner Sünde, so daß er dann eben damit erlöst wird. Und wir haben den Menschen nicht für sich, sondern sogleich in seinem Verhältnisse zu Gott, und haben ihn eben daher gleich in der Qualität, in welcher er auf dem religiösen Gebiet muß gedacht werden; in seinem sittlich-religiösen Verhältnisse und eben daher in seiner sittlich-religiösen Qualität, aber nicht nur als den Sünder, sondern als den, der zugleich Gegenstand der göttlichen Erlösungsthätigkeit ist; wir haben den Menschen eben daher gleich in einem wesentlichen Verhältnisse wie zu Gott, so zu dem Sohne Gottes und Mittler zwischen Gott und den Menschen; wir haben eben daher auch überhaupt nicht einen abstrakten Begriff von Welt, wir haben die Welt in ihrem Verhältnis zu Gott, vom sittlich-religiösen Standpunkt aus betrachtet, und nach ihrer Bestimmung Reich Gottes zu sein; wir haben sie nicht nur in ihrem Verhältnis zu Gott überhaupt, sondern wesentlich im Verhältnis zum eingeborenen Sohn Gottes, der als Mittler zwischen Gott und der Welt vom Apostel Paulus der Erstgeborne aller Kreatur genannt wird.

So haben wir eine ganz andere, organischere Gestaltung und Darstellung der Lehre Jesu, als wenn wir in der Weise wie andere die gewöhnlichen oder etwas minder gewöhnlichen Rubriken der Dogmatik zur Norm nehmen wollten. Wir

können hoffen, weil wir hier die Grundbegriffe ausgehoben haben, welche der Lehre Jesu sowohl in der synoptischen, als im johanneischen Evangelium angehören, auch eher zu einer Anordnung zu gelangen, welche dem Sinn und Charakter der Lehre Jesu entspricht.

I. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

1. Der Vater.

§ 21.

Ungeachtet in der Lehre des Herrn keine vollständige Entwickelung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt, so enthält doch schon sein Zeugnis von Gott dem Vater in befriedigender Tiefe und Klarheit den christlichen Begriff von Gott als dem wahren und lebendigen, der, in sich Geist, die schlechthin unbedingte, freie und gute Ursache der Welt ist, in eigentümlichem Verhältnisse aber zum Sohne und zu den Kindern Gottes steht als Vater.

1. Die Lehre vom Vater, mit der wir zu beginnen haben, kommt in den Lehrreden des Herrn nur so vor, daß wir sie in wesentliche Beziehung setzen müssen zu der Lehre vom Sohne, oder von den Kindern Gottes, und ist daher schon dadurch einem abstrakten Begriffe von Gott entgegengesetzt. Es giebt zwar auch Lehrreden des Herrn, in welchen die Beziehung zum Sohne nicht unmittelbar hervortritt wie bei den drei ersten Evangelisten in der Bergrede und anderen ähnlichen Elementen und bei Johannes in der Unterredung mit der Samariterin 4, 21. 24, aber selbst hier zeigt sich jene Beziehung wenigstens mittelbar: in der Berg-

rede wegen ihrer Beziehung auf das Gottesreich, als dessen Stifter und Herrn ja Jesus sich selbst darstellt, vgl. Matth. 5, 17ff. und 7, 21ff.; in jener Unterredung aber wegen der Beziehung auf das Heil, das durch den Messias kommen sollte, wie denn Jesus die Zeit der wahrhaftigen Anbetung Gottes im Geiste als vorhanden bezeichnet (V. 10. 14. 26), weil das Heil schon in ihm erschienen war. Wie wesentlich aber in seiner Lehre jene Beziehung ist, beweisen andere Reden; wir sind daher völlig im Rechte, wenn wir die Lehre von Gott als die Lehre vom Vater fassen; so hat er es gefaßt (vgl. die höchst wichtige Rede Matth. 11, 25—27). Das war seine Art, die Sache zu denken und anzuschauen.

Daß in den Vorträgen des Herrn keine vollständige Entwickelung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt, bedarf keines weiteren Beweises. Es findet dieses seine Erklärung in dem Umstand, daß sein Unterricht kein systematischer war, sondern je nach Bedürfnis bald diese bald jene Materie zur Sprache bringt, anderseits überall den alttestamentlichen Religionsglauben voraussetzt, obwohl diesen eben durch seine Enthüllung und Belehrung auf eine höhere Stufe erhebend. Im biblischen Religionsglauben liegt der Glaube an den lebendigen, intelligenten und heiligen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, von welchem diese unbedingt abhängig ist. Dies im Gegensatz gegen den Polytheismus nicht nur, sondern auch gegen Dualismus (vgl. in letzterer Beziehung Jes. 45, 5—7); der Glaube an ein sittliches Verhältnis des Menschen zu Gott, und besonders an einen göttlichen Heilsplan, der, die ganze Menschheit umfassend, zuerst an dem Volke Israel verwirklicht wird, vgl. Gen. 12, 3; 28, 14. Jes. 42, 1. 4. 6; 49, 6; 60, 3. Mich. 4, 2. Ohne diesen Inhalt des alttestamentlichen Glaubens hier weiter erörtern zu können, wollen wir auf

einige wichtige Punkte aufmerksam machen, in welchen unsere Zeit in Darstellung und Beurteilung des alttestamentlichen Religionsglaubens etwas zu weit zu gehen pflegt. Dahin gehört, daß man in Beziehung auf die sogenannten sittlichen Eigenschaften Gottes im alttestamentlichen Gottesbegriff das Merkmal des eifrigen und gerechten Gottes immer noch allzu einseitig hervorhebt, während im Alten Bund selbst das Merkmal der Gnade doch so wesentlich und zwar als hervorragend über den Eifer und die Gerechtigkeit Gottes geltend gemacht wird; vgl. als Hauptstellen Exod. 34, 6, 7. Ps. 86, 5. 15; 103, 8—18; 145, 7—10. Joel 2, 13. Jona 4, 2. 10. 11. Die letztere Stelle zeigt, wie jener Begriff nicht bloß angewendet wird auf das Verhältnis Gottes zu dem israelitischen Volke, sondern auch zu den Heiden, ja gewissermaßen zu den Tieren. Aber der Gedanke liegt freilich auch dem Alten Testament zugrunde, daß ein freundliches Verhältnis zwischen Gott und Menschen nur gedacht werden kann, da, wo der Mensch sich dem göttlichen Willen fügt, und der Sünder sich ihm bußfertig unterwirft. Ferner gehört hierher, daß man das alttestamentliche Verhältnis des Menschen zu Gott so darstellt, als wäre im alttestamentlichen Glauben Gott dem Menschen äußerlich gegenüberstehend, in unendlicher Ferne von ihm. Hierin liegt eine große Übertreibung. Obgleich dem Christentum auch in dieser Beziehung wesentlich seine Eigentümlichkeit zukommt, und zwar vorzugsweise kraft seiner Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo, und was damit zusammenhängt, von der Einwohnung Gottes in den Gläubigen, so hat ja doch auch das Alte Testament nicht nur wesentlich die Lehre von Gottes Allgegenwart, welche kräftig und lebendig genug gefaßt wird, so daß die Welt durchaus getragen erscheint von der Gegenwart Gottes, sondern auch

gegenüber der geistigen Persönlichkeit des Menschen und seinem inneren Leben erkennt ja das Alte Testament den Geist Gottes an, der im Menschen wirkt, und zwar ausdrücklich unter dem Alten Bunde schon, der in der alttestamentlichen Zeit selbst in einer fortgehenden lebendigen Offenbarung durch Weissagung und Wunder war, der in den Genossen des Alten Bundes waltete, alle ihre Kunstfertigkeit, ihren kriegerischen Mut und Tapferkeit, alle ihre Einsicht und Weisheit, ihre sittlich-religiöse Erkenntnis und Leben bewirkend und fördernd. Aber freilich hat das Alte Testament auch anerkannt, daß der Geist Gottes auf vollkommene Weise erst auf dem Messias ruhen sollte, der Geist Gottes in seiner siebenfachen Offenbarungsthätigkeit Jes. 11, 2 und ausgegossen werde in der messianischen Zeit und zwar über alles Fleisch, über die ganze Menschheit, s. Joel 3, 1. 2 und später Jes. 44, 3. Ezech. 36, 26. 27 vgl. 11, 19; 39, 29 vgl. auch Jes. 54, 13. Jer. 31, 33. (Joh. 6, 45). Hiernach ist im Alten Testament wohl erkannt, daß Gott dem Menschen nicht bloß und nicht absolut äußerlich ist, aber es hielt allerdings auch strenge fest an dem Unterschied Gottes von der Welt als des Schöpfers vom Geschöpf, und als des Heiligen von den Sündern und war sich wohl bewußt, daß die Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes an die Menschen noch nicht vollendet sei, sondern noch eine andere Gestaltung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bevorstehe; es hat richtig erkannt, daß in dem Glauben an einen Gott, der sich den Menschen nicht unbezeugt läßt, auch liege der Glaube an ein sich allmählich erst entwickelndes, eben daher erst in der Zukunft, näher in der messianischen Zeit, zu vollendendes und zwar sittliches Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Aber eben diese Bemerkungen lassen erkennen, wie viel gesagt ist

mit dem Satze, der Herr habe den alttestamentlichen Religionsglauben vorausgesetzt, und deuten an, welche tiefe Grundlage zum Aufbau einer lebendigen Gotteslehre schon da war, und wie gewissermaßen nur ein wesentlicher Schritt erforderlich war, um mit einemmale diesen alttestamentlichen Glauben zum neutestamentlichen Gottesglauben zu verklären und auch hierin Mosen und die Propheten zu erfüllen. Dies geschah in der Lehre des Herrn scheinbar so ganz einfach und doch in der reichsten, fruchtbarsten, unendliche Keime der Entfaltung in sich tragenden Weise. Indem er in der Lehre von Gott darauf hinwirkte, den Glauben an einen lebendigen, persönlichen und darum in einem sittlichen Verhältnisse zur Welt und zu den Menschen stehenden Gott zu beleben, hat er vorzugsweise zwei Punkte hervorgehoben, in welchen und von welchen aus er den alttestamentlichen Gottesbegriff vollendete: Gott ist Geist und Gott ist Vater. In dieser Weise finden wir diese beiden Bestimmungen nicht im Alten Bunde, mit ihnen ist die alttestamentliche Gottesidee im Munde des Herrn selbst auf ihre neutestamentliche Potenz erhoben; beide stehen in einem inneren Zusammenhang, und von ihnen geht alles aus, was in dem Zeugnisse Jesu über die göttlichen Eigenschaften enthalten ist.

2. Wir beginnen mit der Bestimmung: Gott ist Geist, weil die andere, daß Gott Vater ist, als die reichere, jene gewissermaßen zur Voraussetzung hat. Diesen Begriff finden wir ausgesprochen in einer johanneischen Rede des Herrn, und zwar gegenüber der Samariterin, nicht gegenüber alttestamentlichen Glaubensgenossen, gleich als ob der alttestamentliche Gläubige dieses Begriffs als einer neuen Lehrbestimmung weniger bedürfte, als ob sie diese Anschauung eigentlich bereits in sich trügen; das geistige Wesen Gottes ist eben schon auf alttestamentlichem Boden

mehr und mehr geoffenbart worden; und es bedurfte jetzt nur noch gleichsam des Hervorbrechens dieses bestimmten Begriffs. Die am meisten hierher gehörigen Bestimmungen des alttestamentlichen Gottesbegriffs sind folgende: a) einmal der Begriff Gottes als יהוה, der da ist, der er ist und sein wird, wie der erscheinende Gott Mose diesen Namen erklärt: 2 Mos. 3, 13—16 vgl. Jes. 44, 6. Ap. 1, 4, also der schlechthin Seiende, sich selbst Gleiche, gleich Bleibende (offenbar enthält dieser Name die Wurzel des Seins); b) fürs zweite die Bestimmung Gottes als des lebendigen Gottes, Deut. 5, 23. Jes. 37, 4. 17. Jer. 23, 26 was auch in das Neue Testament hinüberkommt, Matth. 16, 16 (und im Munde des Herrn selbst Joh. 6, 57 (ὁ ζων πατηρ), der lebendige Gott im Gegensatze gegen die toten, unwirklichen und unwirksamen Götzen, der lebendige Gott als der wahre, und der sich als solcher wirksam bewährt, sich manifestiert an seinen Verehrern und zu ihren Gunsten; dies sind die Elemente zu dem Begriffe c) Gottes als Geist, wie ihn Jesus kurz ausspricht Joh. 4, 24. Sobald die Samariterin im Herrn einen Propheten erkannte, legte sie ihm auch ihre Hauptreligionsfrage vor, V. 20, an welchem Orte man anzubeten habe, zu Jerusalem oder auf dem samaritanischen Berge. Der Herr sagt: es werde die Zeit kommen, wo man weder am einen noch am andern Ort als dem ausschließlichen Anbetungsort Gott verehren werde; zwar wüßten die Samariter nicht, was sie anbeten; es fehle ihnen an der richtigen Erkenntnis des Gegenstandes ihrer religiösen Verehrung, während die Juden die Erkenntnis des Gegenstandes haben, weil das Heil von den Juden komme, V. 22, also das jüdische Volk der von Gott zubereitete Boden sei, von welchem das göttliche Heil ausgehen werde; aber gleichwohl bleibe es nicht bei dem, was durch Gottes

Fügung und Anordnung innerhalb des jüdischen Volkes geordnet sei, es komme die Stunde und sei schon jetzt, wo die wahrhaftigen Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden, denn der Vater suche solche Anbeter und wisse sie sich auch zu bereiten, nämlich durch die Realisierung der σωτηρια V. 22, die ihren Ausgangspunkt im jüdischen Volk habe. Denn (und das ist nun der Grund dafür) V. 24: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (das Prädikat πνευμα steht des Nachdrucks wegen voran, nicht hebraisierend). Πνευμα ist sonst zunächst Gegensatz gegen das Körperliche (Luk. 22, 39), welcher Gegensatz auch in unserer Stelle eingeschlossen ist, als Gegensatz gegen das räumliche Bedingtsein. Wäre Gott in irgendeiner Beziehung räumlich, an eine räumliche Schranke gebunden, so würde auch seine Verehrung an diese Schranke gebunden sein. Diese räumliche Beschränktheit und Bestimmtheit wird aber vom Herrn verneint V. 21, und darum auch diejenige Anbetung Gottes, welche der Vater wesentlich bezweckt, als erhaben über diese räumliche Bedingtheit geltend gemacht. Aber es liegt hierin zugleich der Gegensatz gegen jede sinnliche Bedingtheit, und das Prädikat schließt positiv in sich im tieferen Sinn den Begriff des vollkommenen Lebens, der vollkommenen Lebendigkeit; wie der Herr ausdrücklich den Vater als den lebendigen Vater bezeugte, der in sich das vollkommene Leben hat und Urquell des Lebens auch nach außen ist; eine vollkommene Lebendigkeit, wodurch namentlich das intelligente und heilige Leben bezeichnet ist, kraft der praktischen Folgerung: im Geist und in der Wahrheit anbeten. Somit ist Gott als Geist der über jede räumliche nicht nur, sondern überhaupt sinnliche Bedingtheit und Beschränktheit Erhabene, in sich das vollkommenste Leben als das intelligente und heilige, dem

man auch nur nahe kommen kann im Geiste und in der Wahrheit; eben daher kann der Mensch seinem Geiste nach, innerlich und wahrhaftig und in Kraft des göttlichen Geistes und der in diesem mitgeteilten göttlichen Wahrheit Gott nahe kommen und ihn verehren, anbeten. Auf diesem Begriff Gottes als Geist beruht es auch, was der Herr bei Johannes aushebt, daß derselbe das Leben in sich selbst ursprünglich habe, Joh. 5, 26 und darum der Quell alles Lebens ist, vgl. 26 und 21, und daß er unabläßig thätig ist, 5, 17. Gott hält keine Ruhe, als wäre in ihm eine Ruhe ohne Thätigkeit und umgekehrt. Beides ist in ihm beisammen, und er ist eben daher beständig wirksam und thätig, ohne dadurch ruhebedürftig zu werden. Er ist der eine wahrhaftige Gott, Joh. 17, 3, welchen zu erkennen ewiges Leben ist, also er ist so sehr das Leben, daß die Menschen ihn nicht wahrhaft erkennen können, ohne selbst des göttlichen Lebens teilhaftig zu werden. Daher der ζων und ζωοποιων. Durch diesen Begriff Gottes als des Geistes wird alles Übrige, was Jesus von Gott gelehrt hat, um einen lebendigen Glauben zu pflanzen, und was auch schon auf dem altteſtamentlichen Standpunkt seine Wahrheit hat, in ein eigenes Licht gestellt, indem ausgesprochenermaßen der schon im Alten Teſtament intendierte Begriff jetzt kulminiert in dem Begriff des Geistes schlechthin; denn eben dieser Gott, der Geist ist, ist auch die Ursache der Welt; und zwar weil er das in sich vollkommene, und vollkommen selbstbewußte und heilige thätige Leben ist, ist er auch die vollkommene und eben daher die unbedingt freie und gute Ursache der Welt. Die Abhängigkeit der Welt von Gott erhellt nicht bloß aus der Anrede an ihn, Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. (Herr des Himmels und der Erde), sondern sie ist als eine durchgängige, auf der Erschaffung der Welt

(καταβολ. κοσμ. Joh. 17, 24) beruhende und sich auf alle, auch auf die kleinsten Gegenstände der Welt erstreckende, bezeichnet in den Reden, in welchen er unbedingtes Vertrauen auf Gott fordert, Matth. 6, 25—34, namentlich von den Aposteln in ihrem Beruf Luk. 12, 4—7. (Matth. 10, 28—31), sowie wo er zum Gebete ermuntert, Matth. 7, 7—11; 6, 10—13. Luk. 11, 1—8. Zugleich aber erhellt ferner, daß Gott, von dem die Welt schlechthin abhängig ist, nach der Lehre Jesu überall als der schlechthin Gute bezeichnet wird, da die Abhängigkeit der Welt von ihm als der zureichende Grund des unbedingten Vertrauens auf ihn geltend gemacht wird, ausdrücklich aber lehrt er auch: Gott ist vollkommen, namentlich in dem Sinne, daß er das Urbild aller sittlichen Vollkommenheit und besonders aller Liebe ist (Matth. 5, 48). Ja, Gott ist der allein Gute (niemand ist gut als er allein, Matth. 19, 17. Luk. 18, 19) und ist daher auch der vertrauenswürdige Geber aller Gaben Matth. 7, 9—11. In diesem absoluten Sinne ist er allein gut, gut in sich und gut in der Mitteilung nach außen; denn das ist ja schon im Begriff des Geistes, daß er zwar ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seiendes Leben ist; wie wir es bezeichnet haben als ein intelligentes und als ein heilig-thätiges; aber ebenso gewiß, daß er nicht ein sich auf sich selbst beschränkendes, sondern ein sich mitteilendes Leben und Wesen ist. Das gehört wohl mit zu dem Begriff des Geistes und zu dem Begriff des Lebens als des schlechthinigen, wie Gott es ist.

3. Aber eben daher bleibt der Herr nicht bei dem Begriffe des Geistes stehen; er beobachtet vielmehr die Lehrweise, daß er den Begriff des Geistes nur da geltend macht, wo er aus demselben eine wichtige Folgerung ziehen wollte; sonst aber ist der Hauptbegriff, zu welchem er den Gottes-

begriff ausgebildet hat, ein anderer, nämlich der des Vaters. Daher sind schon eigentlich die Aussprüche, in welchen wir Gott als Geist, der das vollkommene Leben ist, in seiner Beziehung zur Welt erkennen, solche, wo der Herr ihn nicht bloß Gott und Geist nennt, sondern als Vater aufführt, wie da, wo er von seiner Vollkommenheit redet, Matth. 5, 48 und wo er ihn als den vertrauenswürdigen Geber aller guten Gaben bezeichnet, Matth. 7, 9—11; aber wir werden später sehen, wie überhaupt diese beiden Begriffe: Gott ist Geist, und Gott ist Vater, in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. (Es ist nicht zu rechtfertigen, daß sich Christus der Benennung θεος mehr gegenüber den Juden, der πατηρ aber mehr gegenüber seinen Jüngern bedient hätte [Lor. Bauer]. Die Bergrede, in welcher er πατηρ vorzugsweise gebraucht, sind wir nicht berechtigt als für die Jünger bestimmt anzunehmen.)

Auch mit dieser zweiten Hauptbestimmung des Begriffes Gottes als des Vaters hat Christus den alttestamentlichen Gottesbegriff vollendet, denn auch dieser Begriff ist nicht total neu, sondern er hat sich dabei an das Alte Testament angeschlossen. Der lebendige Gott, der sich den Seinen offenbart, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Exod. 3, 6. Matth. 22, 32 (Hebr. 11, 16), der Gott Israels, der Heilige Israels; er bewährt sich als den schlechthin seienden und lebendigen vor allem in diesem eigentümlichen Bundesverhältnis zu den von ihm zum Segen und eben damit zum Ausgangspunkt eines Heilsplanes für die ganze Menschheit berufenen Erzvätern des Volkes Israel und zu diesem Volke selbst. Wie nun Jesus aber den schlechthin seienden und lebendigen bestimmter, kurz als Geist faßt, so den Gott Abrahams ꝛc. als Vater: mein Vater und euer Vater, Joh. 20, 17. Er beruft sich nicht mehr auf

das Offenbarungs- und Heilsverhältnis Gottes zu den Erzvätern und dem Volke, sondern er geht schlechthin auf das zunächst, was Gott in ihm und für ihn ist und was er darin für alle sein will. So spitzt sich auch hier die alttestamentliche Lehre zu dem Begriffe Jesu zu. Man hat den Vaterbegriff, wie er schon im Alten Testament vorkommt, in neuerer Zeit oft fälschlich bezogen auf Gott, sofern er Schöpfer und wohlthätiger Erhalter der Menschen ist, und wollte besonders Mal. 2, 10 zum Beweis anführen. Der Begriff Gottes als des Vaters aller Menschen sollte hier gefunden werden; allein in dieser Stelle sind nach dem Zusammenhange der Subjekte, als deren gemeinsamer Vater Gott bezeichnet wird, nur die Genossen des israelitischen Volkes gedacht, wie aus dem Ende dieses Verses erhellt, deshalb sind wir nicht berechtigt, hier in der Bezeichnung Vater bloß den allgemeinen Begriff des Schöpfers zu suchen, obgleich hinzugefügt ist: hat uns nicht ein Gott geschaffen? sondern der Begriff wird modifiziert durch das besondere Verhältnis der Israeliten zu Jehova. Dies wird bestätigt durch die übrigen Stellen, wo Gott als Vater bezeichnet wird, in Beziehung auf das theokratische Volk, sofern es von Gott erwählt, konstituiert und als solches erzogen wurde: Deuter. 32, 6 (überhaupt vgl. das ganze Buch über die väterliche Leitung Gottes), Jes. 63, 16; 44, 8. (vgl. 9—11), Jerem. 31, 9 (vgl. 3, 19), wo das Volk Jehovas Sohn heißt: Exod. 4, 22. Jer. 31, 20. Hos. 11, 1. Deuter. 1, 31; 8, 5. Übrigens wird der Vatername Jehovas nicht bloß auf das Volk als Ganzes bezogen, sondern auch auf die einzelnen Glieder dieses Volkes: Mal. 2, 10. Jes. 63, 16. Sie heißen seine Söhne und Töchter. Deuter. 32, 19, oder seine Brüder: Jes. 1, 2. 4; 63, 8. Deuter. 14, 1. Jedenfalls aber erhellt, daß Gott im Alten Testa-

mente nicht Vater genannt wird, sofern er Schöpfer und Erhalter des bloß natürlichen Lebens ist, welcher physische Begriff auf dem Gebiete der heidnischen Religion herrscht (*Ζευς πατηρ ἀνδρων τε θεων τε*), sondern sofern er in einem besonderen Verhältnis mit einem Teile der Menschen steht, in einem besonderen Bunde mit ihnen, in einer höheren geistigen Gemeinschaft, kurz, es ist der Begriff einer geistigen Verwandtschaft, eines sittlichen Verhältnisses. Man kann daher auch nicht sagen, daß der Begriff Gottes beschränkt aufgefaßt wird, indem er nur Vater der Israeliten genannt wird, sondern dieser Begriff wird in höherem Sinne gefaßt; ohnehin ist aber ja sein Volk nur der Ausgangspunkt für dieses Verhältnis, von welchem aus dasselbe sich verbreiten sollte über alle Geschlechter der Erde. (Auch die Juden zur Zeit Jesu verstehen unter der Bezeichnung Vater das eigentümliche Verhältnis Gottes zum israelitischen Volke, wie wir sagen: Joh. 8, 41: sie seien echte Gotteskinder vgl. Hos. 2, 2—5. Ezech. 16, 15 ff.)

Jesus selbst bestimmte nun den Vaternamen, indem er ihm die doppelte Beziehung gab, teils auf seine Person, teils auf andere Menschen, dort im eminentesten einzigen, hier im weiteren, abgeleiteten Sinne. Beidemal aber ist es nicht bloß der Urheber des natürlichen Lebens, was der Begriff bezeichnet, sondern Urheber und Urbild, wie Erhalter, Pfleger und Vollender eines Geisteslebens; aber freilich so, daß, indem dieses vorangestellt wird, jenes nicht ausgeschlossen ist. In ersterer Beziehung kommt vielfach *ὁ πατηρ μου* vor, wie z. B. Matth. 11, 27. Joh. 2, 16; 5, 17, in der zweiten Beziehung *ὁ πατηρ σου* in der Anrede Matth. 6, 4. 6. 8, ebenso *πατηρ ὑμων* Matth. 6, 8. 15; 10, 20. 29; 23, 9. Luk. 6, 36; 12, 30. 32. Der Vater der Gerechten: Matth. 13, 43. Den Gläubigen

ist das „Unser Vater“ in den Mund gelegt, Matth. 6, 9. In dieser zweiten Beziehung wird sehr häufig der Beisatz ἐν τοις οὐρανοις hinzugefügt, Matth. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 9. 14. 26. 32; 7, 11. Mark. 11, 25, oder ἐξ οὐρανου Luk. 11. 13. Doch auch in der ersteren Beziehung setzt er hier diesen Zusatz, um jede Verwechselung zu beseitigen, Matth. 7, 21; 10, 32; 12, 50; 16, 17; 18, 10. Dieser Beisatz stammt aus der im Alten Testament herrschenden Anschauung, daß Gott erhaben über jeden menschlichen und irdischen Zustand im Himmel wohne, Ps. 115, 3. Daher auch die Rabbinen Gott, wenn sie ihn als Vater bezeichnen, den himmlischen nennen, ohne Zweifel auch, um ihn von irdischen Vätern zu unterscheiden, vgl. Matth. 7, 11. Was nun den eigentlichen Sinn des Vaternamens betrifft, so ist vor allem schon an seiner Beziehung auf die Menschen überhaupt zu erkennen, daß er nicht bloß als Schöpfer ihres natürlichen Lebens so genannt wird; einmal ist schon das auffallend, daß, wenn Gott auf biblischem Gebiete Vater genannt wird, dies nicht geschieht gegenüber der Natur und vernunftlosen Einzelwesen, sondern mindestens gegenüber den Menschen, oder übermenschlichen guten Geistern, nie also gegenüber der niederen Schöpfung; es müßte demnach mindestens Gott als Urheber eines ihm gleichartigen Lebens gefaßt werden. Weiterhin darf man aber auch nicht übersehen, daß, wie wir schon aus dem Alten Testamente nachgewiesen haben, dieser Vaterbegriff nicht auf alle Menschen ausgedehnt wird. Zwar wird schon in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments zwischen dem Menschen und aller übrigen sichtbaren Kreatur der wesentliche Unterschied gemacht, daß der Mensch als die Spitze der sichtbaren Kreatur und kraft eines eigentümlichen göttlichen Ratschlusses geschaffen wird, und zwar ausdrücklich

als ein Bild, das „uns gleich sei"; also wäre jedenfalls Gott Schöpfer des Menschen, als eines gottebenbildlichen Lebens und insofern Vater. Da nun aber doch der Vatername im Alten Testamente Gott nicht in seinem allgemeinen Verhältnis zu allen Menschen beigelegt wird, so kommt schon dort uns die Erwägung entgegen, daß deswegen, weil der Mensch in Sünde von Gott abgefallen und ihm sittlich unähnlich, ja entgegengesetzt geworden ist, Gott den Vaternamen nur hat gegenüber denen, zu welchen er in ein eigentümliches Verhältnis des Bundes tritt. Ist nun schon damit der Vatername prägnant zur Bezeichnung der Urheberschaft und der liebenden Pflege eines geistigen, mit Gott verwandten, sittlichen Lebens, so kommt uns das Neue Testament in derselben Weise entgegen. Der Vater- und der Kindesname werden im Sinne der geistigen und sittlichen Verwandtschaft gebraucht; so Matth. 5, 45. Die Menschen werden Kinder ihres himmlischen Vaters, wenn sie ihm in geistiger und sittlicher Hinsicht ähnlich, von demselben geistigen Leben innerlich durchdrungen werden, namentlich von derselben Liebe, wie sie in ihm ist, und wenn sie sich dadurch von den Sündern unterscheiden, in denen das sündliche Leben herrscht; ebenso Joh. 8, 39 ff. Die Juden sind nicht Kinder Abrahams, obwohl dessen leibliches σπερμα (37), aber sie thun nicht wie er (40), sie sind ihrem Thun nach vielmehr Kinder des Teufels (44); also schon zur Kindschaft Abrahams gehört das geistige Verwandtschafts-Verhältnis (vgl. auch die υἱοι του πονηρου Matth. 13, 38 und die Anwendung des Namens υἱος Ἀβρααμ auf Zakchäus, Luk. 19, 9). Ähnlich spricht der Herr auch in der gewaltigen antipharisäischen Schlußrede Matth. 23, 31. 32 (vgl. Luk. 11, 47) von der geistigen Kindschaft, gegenüber den Vorfahren, welche die Propheten verfolgt haben. Aber wie

sie nach Obigem (Joh. 8) nicht Kinder Abrahams sind, zufolge ihres Thuns, so beweisen sie auch, daß sie nicht Kinder Gottes sind, Joh. 8, 42. 47, vgl. das εἶναι ἐκ του διαβολου (44) mit εἶναι ἐκ του θεου (47), vgl. auch das Gleichnis vom guten Samen und Unkraut auf dem Acker. Hierin liegt deutlich, daß das im Vater- und Kindesnamen bezeichnete geistige Verwandtschaftsverhältnis ein solches ist, welches die Kausalität dieses bestimmten geistigen Lebens von der einen Seite in sich schließt. Gott ist Vater und der Mensch Kind nicht durch das Geben und Empfangen des natürlichen Lebens, sei es auch ein mit Vernunftanlage begabtes, sondern sofern Gott sich zu dem Menschen auf dem Grunde dieses Lebens in ein Verhältnis geistiger Gemeinschaft setzt und dasselbe als ein ihm geistig und sittlich verwandtes pflegt und zur Vollendung bringt. (Daher wird das rechte Kindschaftsverhältnis in diesem, dem Reiche Gottes nicht mehr verwandten, natürlichen Leben, erst durch ein neues geistiges ἀνωθεν, ἐκ του θεου γεννηθηναι Joh. 3, und ein neues Einwohnen Gottes Joh. 14, 23 wirklich.)

So ist nun Gott als Vater die thätige Liebe; er ist der liebende Urheber des inneren, ihm geistig und sittlich verwandten Lebens, und wie Urheber, so Erhalter, Pfleger, Vollender desselben. Dies tritt hervor in Aussprüchen des Herrn, wie Matth. 7, 9—11. Luk. 11, 11—13. Hier ist der Begriff der väterlichen Liebe, wie sie sich schon innerhalb der sündigen Menschheit bezeugt, gesteigert durch die Anwendung auf den im vollkommenen Sinne guten Gott. Ferner Matth. 18, 14. Luk. 15, 2 ff. (vgl. Matth. 19, 26; 18, 23), wo ebenso der Begriff der göttlichen Vaterliebe als Steigerung der menschlichen Hirtentreue entwickelt ist (vgl. V. 23), vgl. über die Liebe Gottes Joh. 3, 16; 17, 2.

In diesem geistigen und sittlichen Vaterverhältnisse liegen die zwei wesentlichen Momente des christlichen Gottesbegriffs; seine schlechthinige Erhabenheit über Welt und Menschen, denen gegenüber er der Allmächtige und Heilige ist, und auf der anderen Seite die innigste Lebensgemeinschaft, welche aus ursprünglicher Wesensverwandtschaft und freier sich mitteilender Liebe Gottes hervorgeht, — beides zusammen gehört zum christlichen Gottesbegriff, und die Einheit dieser beiden Elemente ist von Christus selbst durch den ganz einfachen Vaterbegriff gesetzt.

Ist der Vater Lebensurheber und Stifter einer geistig-sittlichen Gemeinschaft zwischen ihm selbst und dem von ihm gesetzten Leben, und zwar in Liebe, so findet dies Verhältnis nicht bloß statt zwischen Gott und den Menschen, daß er in diesem Sinne ihr Vater ist, und nicht bloß von übermenschlichen Wesen, wie allerdings der Herr, Luk. 20, 36, den Namen *υἱοι του θεου* auch anwendet auf die Engel, auf übermenschliche gute Geister, in der Weise, daß er durch Vergleichung dieser Wesen einen Begriff geben will von dem höheren überirdischen Zustande, welchem die Menschen nach dem Tode entgegengeführt werden sollen, sondern jenes Verhältnis kommt zu seiner Vollendung gegenüber dem Sohne schlechtweg, gegenüber welchem Gott aber auch der Vater im höchsten Sinne des Wortes ist, vgl. Matth. 11, 27. (Wir hätten auch von hier ausgehen können, weil das Vaterverhältnis Gottes zu den Menschen vermittelt ist durch sein Vaterverhältnis zum Sohne im absoluten Sinne des Wortes. Aber es ist die Weise des Herrn selbst, aufsteigend zu verfahren, indem er vor allem Gott kennen lehrte als den Vater derer, die berufen sind in das Reich Gottes, und so haben wir auch diese aufsteigende Lehrordnung befolgt); es ist, wie der Herr sagt „mein Gott und euer Gott", so

„mein Vater und euer Vater“ Joh. 20, 17 (wie die Gotteskindschaft der Menschen von der Sohnschaft des Vaters ausgeht, das zeigt sich Joh. 17, 26; 14, 6—13). Er redet daher von Gott hauptsächlich als von seinem Vater, und zwar finden wir dies auf beiden Lehrgebieten, bei den Synoptikern wie bei Johannes. Man sieht dies aus den mannigfaltigsten Reden, daher hier außer den schon gesagten keine weiteren Belegstellen anzuführen sind. Aber es finden sich auch solche Aussprüche, in denen der Begriff Gottes als des Vaters gegenüber dem Sohne etwas näher hervorleuchtet, am meisten bei Johannes Kap. 5 (vgl. Kap. 14—17), wo Christus aus Veranlassung der Beschuldigung, als hätte er durch sein Wunder den Sabbat entweiht, auf sein Verhältnis zum Vater näher eingeht; er wirke, sagt er, weil und wie der Vater fortwirke, und zwar spricht er sich darüber so aus, daß die Juden erkannten, er mache Gott im eigentlichen Sinne zu seinem Vater, oder er mache sich ihm gleich (V. 18), wie sie es ausdrücken, wodurch der Herr auf eine nähere Auseinandersetzung des zwischen ihm und dem Vater stattfindenden Verhältnisses einzugehen veranlaßt wird. Dies Verhältnis kann nur durch Betrachtung auch des Begriffs vom Sohne vollständig ermittelt werden; hierher gehört: daß der Vater das Leben in sich selber hat (26), schlechthin, in absoluter Ursprünglichkeit. Der Sohn hat nun zwar auch das Leben in sich selber, aber als mitgeteilt vom Vater, der Vater hat dem Sohne gegeben zu haben das Leben in sich selbst; also auch hier ist es der Vater, der das Leben mitteilt, und zwar gegenüber dem Sohne in so prägnantem Sinne, daß er es dem Sohne giebt, es in seiner Weise in sich selber zu haben, daß er nun auch selbst lebendig machen kann, welche er will (21), wie er denn überhaupt alles, was der Vater thut, kraft

dieser Lebensfülle und der damit verbundenen Einsicht thun kann (19—21).

Eben darum besteht ein Verhältnis der Liebe zwischen dem Sohne und dem Vater und umgekehrt, der Vater liebt den Sohn V. 19; 10, 17; 17, 24. 26. Diese Gemeinschaft, vom Vater gestiftet, ist eine Gemeinschaft, sowohl des Erkennens als des Thuns, wie dies beides in V. 19 und 20 ausgesprochen ist — *ὁμοιως ποιει — παντα δεικνυσιν αὐτῳ*. Die Gemeinschaft des Erkennens ist besonders nachdrücklich ausgesprochen Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22. Die Gemeinschaft der Erkenntnis beruht auf der Lebens- und Wesensgemeinschaft (vgl. Joh. 14, 7). Diese Stelle zeichnet sich auch dadurch aus, daß hier schlechtweg vom Sohn und vom Vater die Rede ist; ebenso ist diese ausgezeichnete Stellung auch in der Taufformel sichtbar, Matth. 28, 19; der Vater schlechtweg und der Sohn schlechtweg. Im übrigen vgl. Joh. 17, 1. 21. 24. 25. Matth. 10, 32. 33; 16, 17. 27; 25, 34; 20, 23. — Stellen, wo Christus von Gott als seinem Vater im ausgezeichneten Sinne redet; denn Vater ist Gott zunächst im einzigen Sinne des Wortes gegenüber dem Sohne, und eben dadurch das Vaterverhältnis vermittelt zu den Kindern Gottes in der Menschheit und in der höheren Welt. So: die Liebe, die Gott von Ewigkeit her zum Sohne hat, geht über auf die, welche an ihn glauben, Joh. 17, 26 (vgl. auch 16, 27), und so im Zusammenhange der ganzen Lehre: Gott ist im eminenten Sinne Vater des Sohnes, dem er das Leben in ihm selbst zu haben, lebendig zu machen, welche er will, Vollmacht über alles Fleisch, das Leben, zu geben denen, die ihm der Vater gegeben, verliehen hat, Joh. 17, 2, aber eben daher auch Vater derer, die an den Sohn glauben, die Kinder Gottes dadurch sind, und so ist Gott Lebens-

urheber in dem vollen, reichen Sinne, daß es eben ein göttliches Leben ist, was er mitteilt, und zwar eine geistliche Gemeinschaft mit ihm in der Liebe; und eben hier ist der Punkt, wo wir sehen, daß die beiden Hauptbegriffe, welche der Herr ausgebildet hat, in welchen seine Lehre von Gott kulminiert, innerlich mit einander zusammenhängen: Gott als Vater und Gott als Geist. Als πνευμα lehrte er Gott kennen, mithin als das vollkommene, absolute Leben, das ebenso sich in sich selbst zusammennimmt, in vollem Selbstbewußtsein und voller Selbstthätigkeit, als sich selbst mitteilt; diese Mitteilung seiner selbst und das durchdringende Wirken ist mit in dem Begriffe des Geistes enthalten; daher auch schon Joh. 4, 24 die Folgerung von der Anbetung hinzugefügt wird. Ebenso aber ist Gott als Vater der intelligente, geistige Lebensurheber. Der Mittelbegriff zu beiden ist, daß Gott die Liebe ist, dieser höchste Begriff der Persönlichkeit. Der Vaterbegriff schließt den Begriff der Liebe in sich, und der Begriff des Geistes ist ihre Voraussetzung. Und es ist merkwürdig, daß der Apostel, welcher allein den Ausspruch gethan hat: Gott ist die Liebe, 1 Joh. 4, 8 (welcher Ausspruch dem Sinne nach der Lehre Jesu überall zugrunde liegt), derselbe ist, der uns im Evangelium auch den Ausspruch Jesu allein aufbewahrt hat: πνευμα ὁ θεος. Kraft dieser Liebe teilt Gott Leben mit und stiftet eine geistige Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen sich und zwischen vernünftigen Geschöpfen als seinen Kindern. Die Folgerungen, welche Christus aus dem Geistesbegriff von Gott, Joh. 4, für seine Anbetung zieht, werden daher anderswo ebenso aus dem Vaterbegriffe gezogen, Matth. 6, 3—8, wo von der Lauterkeit der Frömmigkeit im Almosengeben und Beten die Rede ist, mit Hinweisung auf die Allwissenheit Gottes als des Vaters. Dies schließt auch

den Offenbarungsbegriff von Gott, im Gegensatze gegen den heidnischen Wahnglauben ein (V. 7) vgl. Matth. 15, 7. 8. Mark. 7, 6.

3. Von diesem Begriffe Gottes, als welcher er Geist und Vater ist, gehen nun die mehr speziellen Lehren Jesu von Gott und den göttlichen Eigenschaften aus. Dieser Gottesbegriff ist das Substrat für die Prädikate, die er nun in den mannigfaltigsten Aussprüchen und Erörterungen ihm beilegt. Er ist der

eine, wahre Gott, ὁ μονος ἀληθινος, Joh. 17, 3, vgl. 5, 44; 7, 28. Mark. 12, 29, dessen Erkenntnis ein ewiges Leben ist, der so sehr selbst das schlechthinige ewige Leben ist, daß man ihn nicht erkennen kann, ohne selbst auch dieses Leben zu gewinnen. Seine Erkenntnis ist eben Aneignung seines göttlichen Lebens und läßt sich nicht ohne diese gewinnen; denn er, der ursprünglich das Leben in sich hat, teilt es als Urquell desselben mit, Joh. 5, 21. 26; 3, 15. 16; 6, 32. 33.

Er ist als Geist allwissend, teils in Beziehung auf den Sohn, den er allein kennt, Matth. 11, 27, teils in Beziehung auf die Welt, Matth. 6, 8. 32, vgl. 10, 30, was auch durch die göttliche Weissagung bestätigt wird, welche Jesus in seiner Lehre voraussetzt und annimmt.

Er ist allmächtig, so daß ihm alles möglich ist, Matth. 19, 26. Luk. 18, 27. Mark. 14, 36, besonders das Lebendigmachen der Toten zum geistlichen und physischen Leben, Joh. 5, 21, daher größer als alles, Joh. 10, 2, so daß alles von ihm abhängt und geordnet wird, Matth. 10, 29. 30, namentlich ihm volle Gewalt über die Menschen in diesem und jenem Leben zusteht, Luk. 12, 4. 5, wie er denn auch in steter Thätigkeit begriffen ist, so daß ein Unter-

schied der Ruhe und der Thätigkeit bei ihm nicht stattfindet, Joh. 5, 17.

Gott ist ebenso allgegenwärtig, Matth. 6, 4. 6. 18, als ewig, Joh. 17, 5. 24, er ist in der Zeitlichkeit der Welt nicht befangen, sondern ursprünglich über sie erhaben, ja als Schöpfer sie setzend. Dieser lebendige entschränkte Gott ist

heilig, Joh. 17, 11, im Gegensatz gegen die Welt und ihre Sünde, indem er von dieser nicht befangen wird, vielmehr gegen sie bewahrt und von ihr befreit, also heilig nicht bloß im negativen, sondern auch im positiven Sinne, Heiligkeit mitteilend, daher allein

gut, Matth. 19, 17; 18, 19 und lauter gute Gaben gebend, Matth. 7, 9—11. Er ist

wahrhaft (ἀληθης) Joh. 8, 26; vgl. V. 14—18; 5, 32, vielleicht und auch Joh. 7, 28 (ἀληθινος), sich selbst offenbarend, wie er ist, darum auch von der Wahrheit Zeugnis gebend; er ist voll

Liebe gegen die Welt, Joh. 3, 16, daher gegen alle bedürftigen Geschöpfe gütig, schon gegen die vernunftlose Schöpfung, Matth. 6, 26 (28—30), aber vorzugsweise gegen den viel höher stehenden Menschen so sehr, daß es ihnen zur Beruhigung über ihre Bedürfnisse genügt, zu wissen, daß Gott, ihr Vater, dieselben kennt, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf die leiblichen Bedürfnisse, wovon hier, sowie Matth. 5, 45, die Rede ist, und wovon er allen Menschen ohne Unterschied des sittlichen Verhaltens das, was zur Fristung des natürlichen Lebens gehört, zukommen läßt, als eine Grundlage, auf welcher dann ein höheres Leben aufgebaut werden konnte, sondern überhaupt in Hinsicht auf alles, was Gegenstand des Suchens sein kann, sofern es gute Gabe ist, vorzüglich in Hinsicht auf die geistlichen Bedürf-

nisse und die höchste Gabe, den heiligen Geist selbst, Luk. 11, 13, und das Reich Gottes, Luk. 12, 31. 32, von dessen Besitz die äußeren Güter für die Genossen desselben als eine Zugabe abhängig sind, Matth. 6, 33.

Er vollzieht auf Erden seinen heiligen und gnädigen Willen, Matth. 6, 10 (vgl. 9) und befriedigt die menschlichen Bedürfnisse zum Heile der Menschen ebendaher im Zusammenhange mit dem Reiche Gottes, Matth. 6, 8; 26, 30. 32. Sofern nun die Bedürftigen Leidende und Elende sind, ist dieser gütige Gott der barmherzige; sofern sie Sünder sind, ist er der gnädige, d. h. bereit, die Sünden derer, welche in seinen Gnadenratschluß eingehen, zu tilgen, Matth. 18, 23—27. 32. 33 (ἐλεειν — σπλαγχνισθηναι), Luk. 18, 13. Matth. 18, 12—14. Luk. 15, 11—32; vgl. V. 4—10, wonach Gott in väterlicher Liebe den Sündern entgegenkommt, mit Vergebung und Wohlthun, mit Vergebung, Errettuug und Bewahrung vom Argen, Matth. 6, 12—14, den Sünder von Tod und Sünde zu Leben und Gerechtigkeit führend, Luk. 18, 14, als der große Gott, dem in seiner Macht und Erbarmung alles möglich ist, Mark. 10, 27. Luk. 18, 27, so daß der dem Sünder als solchem unmögliche Eingang in das Reich Gottes doch durch Gottes Kraft und Gnade möglich und wirklich wird, Matth. 19, 23. 26; vgl. Mark. 10, 23. Anderseits ist er geduldig und langmütig, d. h. auch den noch nicht in der Umkehr begriffenen Sünder schonend, um ihm Raum zur Umkehr zu geben, langmütig genug, um jedem nach seinem Begriffe die für ihn hinreichend lange Frist zu erteilen, vgl. die Parabel vom Feigenbaum, Luk. 13, 6—9.

Insofern aber nun der heilige, wahrhaftige und gütige Gott alle vernünftigen Geschöpfe je mit Beziehung auf ihr freies zurechenbares Verhalten ansieht und behandelt, ist er der

gerechte, δικαιος, Joh. 17, 25, was nicht gleichbedeutend ist mit ἁγιος V. 11, indem das letztere Prädikat nach dem Zusammenhange Gott in Gegensatz gegen die Sünde stellt, sofern er es ist, der, von der Sünde frei und selbst unberührt von ihr, sie von sich abstoßend, auch vor ihr bewahrt und von ihr befreit, während in der ersteren Stelle δικαιος sich auf die Unterscheidung des κοσμος und des Erlösers mit seinen Gläubigen bezieht und eben daher ein verschiedenes Verhalten gegen diese beiden Teile statuiert, womit es eben die Bezeichnung der göttlichen Eigenschaft wird, durch welche er die Subjekte je nach ihrem zurechenbaren Verhalten ansieht und behandelt, — eine Eigenschaft, welche die übrigen göttlichen Eigenschaften nicht aufhebt; zu diesem Gebiete der göttlichen Gerechtigkeit gehört es dann, wenn vom göttlichen Gerichte die Rede ist, Joh. 5, 22. 27. 29, wenn speziell Gott dargestellt wird, einerseits als eifrig, zürnend, strafend in Beziehung auf die Verächter seiner Güte und Schonung und überhaupt seines heiligen Willens, Matth. 18, 34. 35; 22, 11—13; 23, 12; 25, 26—29. 41—46; vgl. Luk. 14, 21; 12, 46, anderseits aber als vergeltend und vergütend das Gute, Matth. 5, 11. 12; 6, 4. 6. 18; 25, 21. 29. 34, wobei aber der Zusatz nicht zu übersehen ist, daß er bei seiner Vergeltung des Guten ganz frei handle, Matth. 20, 13—15. Dieser lebendige und uneingeschränkte, heilige, liebende und gerechte Gott ist es nun, in welchem die Weisheit wohnt, Luk. 11, 49; Matth. 11, 19. Er erprobt sich in allen jenen Eigenschaften als der vollkommene, Matth. 5, 45, der nach allen Seiten hin in sich und in seinem Wirken nach außen vollkommene, aber in dieser Vollkommenheit sich immer wieder bewährend als der Gott, der Geist und Vater ist. Diese Lehre vom Vater ist die Grundlage, auf welcher sich allein

alles andere aufbaut; sie ist die Wurzel, aus welcher der ganze Stamm und Baum der Lehre des Herrn erwächst, zunächst in den Schranken der Lehre von der Verklärung des Vaters im Sohne und weiterhin in ihrem ganzen Umfange.

2. Der Sohn.

§ 22.

Die Lehre Jesu vom Vater wird wesentlich ergänzt durch seine Lehre vom Sohne; denn der Vater ist dies eben, sofern der Sohn ist, in welchem des Vaters mitgeteiltes Leben vollkommen ausgeprägt und zu seiner weiteren Mitteilung an die Welt bereit ist. Als diesen Sohn bezeichnet Jesus sich selbst durch die beiden sich ergänzenden Bezeichnungen Menschensohn und Gottessohn, und indem er sich selbst bezeugt als den von Ewigkeit seienden, der so eins ist mit dem Vater, daß alles, was des Vaters ist, sein ist, in ihm der Vater geschaut wird und er das Leben giebt, wem er will.

1. Haben wir schon im vorigen Paragraphen zwar als wesentliche Grundvoraussetzung der ganzen Lehre des Herrn die alttestamentlich geoffenbarte Religionslehre erkannt, dabei aber eine Fortbildung und einen Abschluß der alttestamentlichen Lehre in den Lehrreden des Herrn gefunden, so ist zwar beides auch bei dem Gegenstand dieses Paragraphen der Fall, aber es ist des Neuen hier auffallend mehr, obgleich, was hier mehr ist, schon dort seine Wurzel hat; denn schon dort haben wir Gott den Vater nicht schlechthin als den Vater der Menschen erkannt, sondern als den Vater gegenüber dem Sohne schlechthin und, was das Verhältnis zu den Kindern Gottes betrifft, diese selbst als eigen-

tümlich potenziert im Vergleich mit dem, was die Genossen des theokratischen Volkes im Alten Testamente waren, erkannt. Aber eben dieses Verhältnis des Vaters zum Sohne schlechthin tritt jetzt erst ganz in den Vordergrund. Hier ist nun die Lehre des Herrn unmittelbares Selbstzeugnis, Enthüllung seines eigenen Bewußtseins von sich selbst und Bezeugung dieses Bewußtseins, daher denn auch von dieser Lehre aus die ganze Eigentümlichkeit der Lehre Jesu und weiterhin der neutestamentlichen Religionslehre überhaupt vornehmlich herfließt. In welchem einzigen Sinne Gott der Vater schlechthin ist, das wird jetzt hier erst offenbar.

Daß schon im Alten Testamente, sofern Gott als der Vater bezeichnet wurde, auch von einem Sohne und Söhnen Gottes die Rede war, ist im vorigen Paragraphen gesehen worden. Zunächst war es das theokratische Volk, das als Sohn Gottes betrachtet wurde, Israel als der erstgeborne Sohn, Ex. 4, 22. Jer. 31, 9—20, weiter die Genossen dieses Volkes als Söhne und Töchter, oder Kinder dieses Gottes und im eminenten Sinne als Sohn der irdische Repräsentant des Volkes, Hauptorgan des Bundes und zugleich Stellvertreter Gottes im Volke, der theokratische König; und nun dieser in seiner Kulminierung gedacht, der künftige Gesalbte schlechthin. (In anderem Zusammenhange und Sinn kommen bei Hiob Söhne Gottes vor, wo sie gewöhnlich als Engel aufgefaßt werden.)

Als den Sohn schlechtweg bezeichnet sich Jesus, wo der Zusammenhang die Beziehung auf den Vater giebt, Matth. 11, 27. Joh. 5, 19. In ihrem tieferen Sinne entwickelte er aber die Lehre von seiner Sohnschaft erst allmählich, die Volksgenossen vorbereitend, dann die Empfänglichen in die Tiefe einführend, wohl auch einmal zu Jerusalem (bei Joh.) vor dem gemischten Volke seine Würde darlegend, was aber

nicht in die erste Zeit seines Lehramtes fällt. Diesem Plane gehören auch an die beiden Benennungen Menschensohn und Gottessohn, welche er auf beiden Gebieten, dem synoptischen und dem johanneischen, von sich gebraucht, und welche sich wechselseitig unzertrennlich fordern und ergänzen.

2. Der Name Menschensohn, *υἱος του ἀνθρωπου*, findet sich am häufigsten bei den Synoptikern, und zwar fast ausschließlich im Munde Jesu selbst. Des Menschen Sohn hat keine Heimat, heißt es Matth. 8, 20. Luk. 9, 58, er ißt und trinkt, Matth. 11, 19. Luk. 7, 34, er kann Sünden vergeben, Matth. 9, 6. Mark. 2, 10. Luk. 5, 24, er ist Herr des Sabbats, Matth. 12, 8. Mark. 2, 28. Luk. 6, 5, er ist der Sämann des Gleichnisses, Matth. 13, 37. 41, er ist gekommen, selig zu machen, Matth. 18, 11. Luk. 19, 10, zu dienen, Matth. 20, 28. Mark. 10, 45, die Jünger sollen sagen, für wen sie ihn halten, Matth. 16, 13, die Sünde gegen ihn ist nicht ohne Vergebung, Matth. 12, 32. Luk. 12, 10, das Zeichen des Jonas geschieht an ihm, Matth. 12, 40. Luk. 11, 30, er muß verworfen werden, Mark. 8, 31. Luk. 9, 58, er muß leiden, Matth. 16, 27; 17, 12. 22 f. Mark. 9, 12. 31. Luk. 9, 22. (44). Luk. 24, 7, er wird dahingegeben, Matth. 20, 18 f. Mark. 10, 33. Luk. 18, 31. Matth. 26, 2. 24. Mark. 14, 21. Luk. 22, 22. 48. Matth. 26, 45. Mark. 14, 41, aber er wird auferstehen, Matth. 17, 9. Mark. 9, 9. 22, es steht ihm ein Tag der Zukunft bevor, Matth. 24, 27. Luk. 17, 24, ein Tag oder eine Stunde, da er in Herrlichkeit kommen und sein Reich aufrichten wird, Matth. 10, 23; 16, 28; 17, 12; 19, 28; 24, 30. Mark. 13, 26. Luk. 21, 27. 36. Matth. 24, 37. 39. Luk. 17, 26. 30. Matth. 24, 44. Luk. 12, 40. Matth. 25, 31. 26, 64. Luk. 22, 69. Mark. 14, 62, es werden

Menschen um seinetwillen verfolgt, Luk. 6, 22 (vgl. Matth. 5, 10), er wird sich derer schämen, die sich seiner schämen, Mark. 8, 38. Luk. 9, 26, aber auch zu den Seinen bekennen, Luk. 12, 8 (vgl. Matth. 10, 32), diese werden seiner begehren, Luk. 17, 22. 24. 25, es frägt sich, ob er Glauben finden wird, Luk. 18, 8.

Auch im Evangelium Johannis ist der Ausdruck wesentlich, wenn gleich nicht so häufig und mannigfaltig gebraucht, wie in den synoptischen Evangelien, vgl. Joh. 1, 52; 3, 13. 14; 5, 27 (dies ist die einzige Stelle, wo *υἱος* ohne Artikel steht, was lediglich davon herkommt, daß hier im Zusammenhange der Gottessohn Subjekt ist und nun hervorgehoben wird, daß er auch Mensch ist als Richter, also der Nachdruck auf der generischen Bezeichnung „Mensch" liegt, vgl. Hebr. 2, 17. 18. Akt. 17, 31 *ἀνδρι*) 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31.

Wir sehen hieraus, wie mannigfaltig der Gebrauch dieses Ausdrucks ist, aber auch daß es eine sehr absichtlich gewählte Wendung sein muß. Und charakteristisch ist jedenfalls, daß er außerhalb des Evangeliengebietes fast gar nicht vorkommt. Geradezu finden wir ihn nur einmal Apg. 7, 56 im Munde des sterbenden Stephanus. Er hatte ihn in der Zeit seines irdischen Lebens gekannt, und nun im Augenblicke seiner Steinigung schaut er ihn in der Vision, und seine Gestalt so schauend, gebraucht er den Ausdruck, dessen der Herr sich seiner Zeit so oft bedient hatte. — Auf andere Weise finden wir den Ausdruck Apokal. 1, 13 mit offenbarer Beziehung auf Dan. 7, 13 und Apokal. 14, 14. — Mithin eigentlich als Bezeichnung der Person Jesu nur in seinem eigenen Munde und im Munde des sterbenden Stephanus, und außerdem im Munde des Volkes, welches ihn fragt, wer denn dieser von ihm genannte Menschensohn sei.

Wir fragen nun nach der Bedeutung dieses Ausdrucks:

a) sprachlich, abgesehen von aller geschichtlichen Beziehung heißt es nichts als Mensch, wie *υἱοι των ἀνθρωπων*, Mark. 3, 28 Menschenkinder; im Alten Testamente finden wir den Ausdruck häufig bei Hesekiel, vgl. Hes. 40, 4; 44, 5 im Munde des den Propheten führenden Engels, zur Unterscheidung von ihm selbst, dem über die Menschen erhabenen Geiste und zur Erweckung des Gefühles der Abhängigkeit von Gott und seinem Boten. Warum aber nennt sich nun Jesus eben Menschenkind?

aa) Der Rationalismus hat gesagt: *ὁ υἱος τ. ἀ.* heißt der Mensch hier, nach Art der Morgenländer, welche den Ausdruck: Ich, zu vermeiden suchen, welche auch gerne sich im Gespräche in Beziehung setzen zu dem, mit welchem sie reden. („Dein Knecht", „deine Magd" ꝛc.) Dagegen spricht vornehmlich zuerst das Auffallende, daß bei so zahlreichem Gebrauch in diesem Sinne nie das Pron. *οὗτος* hinzugefügt ist, und dann, daß der Sinn zu leer und der so häufige Gebrauch dadurch geradezu unbegreiflich würde. Stellen, wie Matth. 16, 13 wären hierbei ohne Sinn; es scheint aber im Gegenteile in allen Stellen eine Beziehung auf die Eigentümlichkeit seiner Person im Ausdrucke zu liegen. Daher mußte die ideale Erklärung weiter gehen und erkennen:

bb) Christus nannte sich den Menschensohn, um das Eigentümliche seiner Persönlichkeit anzudeuten, um sich in einer wichtigen Beziehung zu bezeichnen, und zwar auf eine Art, welche durch zartes und leises Andeuten ganz geeignet war, in allmählicher Exposition sich zu einem immer prägnanteren und reichhaltigeren Begriffe zu gestalten. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Begriffe der *βασιλεια του*

Ἰσου, den er schon vorfand, und dessen er sich bedienen konnte, ohne zu großes Aufsehen damit zu erregen, in einer Weise, daß es ihm möglich wurde, in allmählicher Exposition des Begriffs, den er bezeichnen wollte, denselben dem Volke näher zu bringen, und dadurch die Volksvorstellungen vom messianischen Reiche zu veredeln und zu vergeistigen, ehe er offen gegenüber vom großen Haufen mit der Erklärung hervortrat, daß er der König dieses Reiches, der Messias sei. Aber eben darum fragt es sich nun, ob wir denn in der That bei der rein sprachlichen Auslegung bleiben dürfen; war nicht vielmehr der Ausdruck schon

b) ein geschichtlich gegebener, als Bezeichnung des Messias? Viele Ältere und Neuere nehmen an, daß der Ausdruck nach der Vision des Propheten Daniel (7, 13) schon ein bekannter zur Bezeichnung des Messias gewesen sei: Jesus wolle sich also dadurch als den von Daniel bezeichneten Messias kund geben; man beruft sich dabei auf das große Ansehen, in welchem der Prophet Daniel in Beziehung auf die messianische Prophetie zur Zeit Jesu gestanden, oder darauf, daß die späteren Juden den Messias mit Beziehung auf jene Stelle den Wolkensohn nennen. Schleiermacher hat diese Ableitung für einen sonderbaren Einfall erklärt, und allerdings, daß Jesus sich mit jener Benennung ausdrücklich habe als den Menschensohn des Propheten Daniel bezeichnen wollen, ist nicht anzunehmen; dagegen sprechen einige bedeutende Gründe. Es ist nicht nachzuweisen, daß der Ausdruck zur Zeit Jesu eine irgend gangbare, gebräuchliche Bezeichnung des Messias gewesen, wie wir auch aus Joh. 12, 34 abnehmen dürfen, vgl. Matth. 16, 13. Es ist ferner gar nicht im Charakter Jesu, die bei ihm wiederkehrenden Hauptausdrücke als schlechthin von außen genommen zu geben, und nicht vielmehr so, daß er,

wenn er sie auch von außen aufnahm, ihnen doch in origineller Weise eine eigentümliche Bedeutung gab und geben wollte. Endlich sind die Stellen, in welchen er sich dieses Ausdrucks bedient, solchen Inhaltes, daß sie uns jedenfalls nötigen, über die nackte Anspielung auf die gegebene Danielsche Prophetie hinauszugehen und den Inhalt dieser Aussprüche zu dem Wortsinne der Bezeichnung in wesentliche Beziehung zu setzen. Aber so entschieden wir diese Momente geltend machen, so gewiß würden wir zu weit gehen, wenn wir mit Schleiermacher leugnen wollten, daß der Ausdruck *ὁ υἱος του ἀνθρωπου* in jener Danielschen Stelle seine geschichtliche Veranlassung habe. Offenbar nämlich nimmt der Herr in den eigenen Aussprüchen über seine Person bestimmte Rücksicht auf jene Stelle, Matth. 24, 30. vgl. Mark. 13, 26. Luk. 21, 27. 36, sofort Matth. 26, 64. vgl. Mark. 14, 62. Luk. 22, 69; in diesen Stellen sagt er, wie Dan. 7, 13 gesagt ist, daß des Menschen Sohn kommen werde in oder auf den Wolken des Himmels, worin also dieses zweierlei über den künftigen König des Gottesreiches liegt, daß er wie eines Menschen Sohn ist, und daß er in den Wolken des Himmels kommt. Hier will er offenbar, daß seine Zuhörer der Danielschen Stelle gedenken und ihn ebenso ansehen, wie er dort bezeichnet ist. Wenn er nun hier so bestimmte Beziehung auf diese Stelle nimmt, so ist es gewiß das Wahrscheinlichste, daß ihm eben dieselbe Stelle Anlaß gab, den Namen *ὁ υἱος του ἀνθρωπου* für sich zu wählen; (es wird dies um so wahrscheinlicher, wenn wir hinzunehmen, daß auch das Buch Henoch den Namen Menschensohn hat); und eben kraft jener Stelle gewährte ihm ja der Ausdruck den großen Vorteil, daß seine Volksgenossen bei genauerem Nachdenken darin eine Bezeichnung seiner Person als des Messias finden, und so allmählich in den tieferen oder

höheren Sinn des Messias-Begriffes eingeführt werden konnten, ohne daß er sich geradezu für den Messias ausgab, und die Masse des Volkes dadurch aufgeregt worden wäre. So war also die Danielsche Stelle die Veranlassung zu diesem Ausdrucke, nicht aber selbst der Gegenstand; und wir müssen.

c) um den Sinn desselben zu erschöpfen, mit der geschichtlichen Erklärung die sprachlich-ideale verbinden, indem wir zu dem geschichtlichen Sinne die im Ausdrucke an sich liegende Bedeutung hinzunehmen. Der Sohn des Menschen ist der Mensch, und zwar vermöge des Artikels als bestimmter Mensch gedacht; und daß nun eben der allgemeine Begriffsausdruck zur Bezeichnung des bestimmten Menschen gebraucht wird, weist darauf hin, daß damit die generische Eigenschaft des Menschen diesem bestimmten Menschen vorzugsweise soll zugeschrieben werden, was auch der Ausdruck „Sohn des Menschen" treffender bezeichnet, als der Ausdruck „Mensch" selbst. Jesus nennt sich also hierdurch mit Nachdruck einen „Menschen". Grotius meinte, es geschehe dies, um sich als den niedrigen Menschen zu bezeichnen. Andere dagegen, namentlich Herder, nahmen an, es geschehe, um sich als den idealen Menschen darzustellen. Das wenigstens ist gewiß, daß im Begriffe des Menschen eben diese beiden Seiten vereint liegen, die Niedrigkeit und Schwachheit im Verhältnis zu einem Höheren und die Würde und Erhabenheit in Vergleichung mit einem Niedrigeren. Beides sehen wir auf alttestamentlichem Boden schön vereint, Ps. 8, 5, der so merkwürdig von der Natur und Stellung des Menschen redet, daß diese Darstellung auf neutestamentlichem Boden den Typus bildet für die messianische Persönlichkeit, vgl. Hebr. 2, 6—8, und es ist auffallend, daß man zur Erklärung des Namens Menschensohn gewöhnlich diese

Stelle gar nicht, sondern nur die Danielsche in Betracht zieht.

Mit Recht sagt Schleiermacher in Beziehung auf den Gebrauch des *υἱος του ἀνθρ.* im Munde des Herrn: Christus hätte sich diesen Namen nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen teilhaftig gewußt hätte, allein es wäre bedeutungslos gewesen, sich diesen Namen besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, welchen andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung desselben eine prägnante gewesen wäre, die auf einen Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen hinweisen sollte.

Was ist das für ein Unterschied? Man sagt: daß er im vorzüglichen Sinne Mensch war. Und das ist ganz richtig. Aber schon dieser Unterschied deutet noch auf einen anderen, darauf, daß Jesus nicht bloß Mensch, daß er mehr als Mensch war eben durch die Verbindung des menschlichen Wesens mit einem übermenschlichen, das in ihm Mensch im vorzüglichsten Sinne des Wortes geworden. Darum ist immer beides in dem Ausdrucke Menschensohn gelegen: daß er nämlich, ungeachtet er eben Menschensohn war, zugleich etwas viel Höheres als Mensch gewesen, und daß er, ob er gleich etwas viel Höheres war, doch eben Mensch war, Mensch in aller menschlichen Niedrigkeit, obgleich der in sich vollkommenste Mensch. In dem Ausdruck Menschensohn liegt Hinweisung auf einen Gegensatz, und das erläutert sich uns, wenn wir uns eben daran erinnern, daß er sich eben so oft auch Gottes Sohn genannt hat.

Dieser so prägnant aufzufassende Begriff des Menschensohns, wie er sich uns durch die bisherige Erörterung aufgedrungen hat, muß sich uns bewähren, wenn wir auf die

einzelnen Stellen ausgehen, in welchen wir diese Benennung in seinem Munde finden.

a) Die synoptischen Stellen.

Am entschiedensten tritt hier der gezeigte Gegensatz hervor in Matth. 16, 13—16 (vgl. Mark. 8. Luk. 9), wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei? war die Frage des Herrn an seine Jünger, um sie zum klaren Bewußtsein und Bekenntnis ihrer Anschauung von Jesu Christo im Gegensatze gegen alle andere Meinung von ihm zu führen, und als sie die verschiedenen Volksansichten erwähnt hatten, tritt er mit der Frage auf: ihr aber, wer sagt denn ihr, daß ich sei? und darauf die Antwort: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, was die Summa alles dessen war, was sie vernommen und erlebt hatten im Umgange mit Jesu. Und so ist denn hier der *υἱος του ἀνθρ.* und der *υἱος του θεου* als ein und dieselbe Persönlichkeit hervorgehoben, ähnlich V. 27, wo des „Menschen Sohn" kommen wird in der Herrlichkeit „seines Vaters", mithin der Menschensohn und Gottessohn als eines erscheint. Denn diese Zusammenstellung zeigt ja, daß „des Menschen Sohn" Gott zu seinem Vater hat, und zwar in der Weise, daß er die Herrlichkeit Gottes zu eigen hat, und in derselben kommen und sich offenbaren wird. Dieser allgemeine Begriff bestätigt sich im ganzen auch sehr entschieden durch die übrigen Stellen.

aa) Des Menschen Sohn ist der unter den Menschen als Mensch aufgetretene, in seiner Lebensweise den übrigen Menschen gleichende, Matth. 11, 19. Luk. 7, 34, ja der noch tiefer herabsteigende, das ihm vorher geweissagte schwere Los des Lebens erfüllende, der auf Erden ohne Eigentum und Ort der Ruhe ist, Matth. 8, 20. Luk. 9, 58, in der Sünder Hände übergeben, durch einen Judaskuß verraten,

von den Menschen mißhandelt, gekreuzigt, getötet wird. Mark. 8, 31. Luk. 9, 58. Matth. 17, 22; 20, 18. Mark. 9, 31. Luk. 9, 44. Matth. 20, 18. Mark. 10, 33. Luk. 18, 31. Matth. 26, 2. 24. 45. Mark. 14, 41. Luk. 22, 22. 48. Mark. 14, 21. Matth. 17, 12. Mark. 9, 12. Luk. 9, 22; 17, 24. 25; 24, 7, der drei Tage in der Erde begraben liegt, Matth. 12, 40, ein neuer Jonas (V. 41) par.

bb) Er vollzieht hier auf Erden sein Werk, vergiebt zwar Sünden, aber eben in der Menschheit, in der irdischen Niedrigkeit, Matth. 9, 6 par. Hier ein Herr auch über den Sabbat, Matth. 12, 8 par., aber eben in irdisch-niedriger Erscheinung; ein Sämann, der gekommen ist, hier in der Menschheit guten Samen auszustreuen, Matth. 13, 37, zu retten und selig zu machen das Verlorene, Matth. 18, 11. Luk. 19, 10, sich nicht schämend, des Verlorenen sich anzunehmen, dienend den Menschen selbst mit Aufopferung seines Lebens, Matth. 20, 28. Mark. 10, 45 und, weil in dieser Niedrigkeit erscheinend, bei wenigen auch nur Glauben findend, Luk. 6, 22; 9, 26; 18, 8. Mark. 8, 38, ja so leicht den Widerspruch gegen sich erweckend, daß er sogar auch der Gegenstand der Lästerung werden kann, ohne daß ein Mensch sich dadurch unverzeihlich versündigen würde, Matth. 12, 32. Luk. 12, 10.

c) Er ist es eben daher auch, der trotz dieser Unscheinbarkeit als Menschensohn nicht nur vom Tode am dritten Tage aufersteht, Matth. 17, 9. Mark. 9, 9; 17, 23; 20, 19. Luk. 9, 22, sondern auch seinen Tag haben wird, an dem er auf Erden offenbar werden wird, Luk. 17, 24, kommend in sein Reich, Matth. 16, 28, seinen Tag, an welchem er in Herrlichkeit wieder kommt, Mark. 14, 62. Matth. 24, 27 (Luk. 17, 24). 30. (Mark. 13, 26. Luk.

21, 27. 36). 37. 39. (Luk. 17, 26. 30). 44. (Luk. 12, 40). 25, 31; 26, 64. (Luk. 22, 68), die Menschen richtend, Matth. 16, 27; 25, 31, vor den Engeln Gottes, ja vor dem Vater sie anerkennend oder verleugnend, Mark. 8, 38. Luk. 9, 26; 12, 8. 9. (Matth. 10, 32). vgl. Luk. 6, 22; 17, 22 (über sie thronend und herrschend, Matth. 19, 28).

Und mit diesem Lehrelement des Herrn bei den Synoptikern stimmt die geschichtliche Darstellung überein, welche diese Evangelisten vom messianischen Leben Jesu geben. Sie stellten ihn dar als den Menschensohn, als den von menschlicher Mutter geborenen (Matthäus und Lukas) (vom Weibe geboren Gal. 4) und das Maß menschlichen Loses teilend und erfüllend, aber darum doch als den, der zugleich als Sohn Gottes bezeugt ist durch Stimmen Gottes, wie bei seiner Taufe und Verklärung, durch seine Thaten, wie durch sein Selbstzeugnis und durch seine Auferstehung und Erhöhung; womit eben diese Darstellungen des messianischen Lebens Jesu bewiesen werden. Es ist zunächst ein Mensch und ein menschliches Leben, aber in welchem die Herrlichkeit des Sohnes Gottes aus dem Dunkel menschlicher Niedrigkeit durchbricht, und das ist eben der Verlauf seines irdischen Lebens, daß dieses menschengeborene Leben sich als das Leben des Gottessohnes zu erkennen giebt.

d) Die johanneischen Stellen deuten ebenso auf das Ineinander der beiden Gegensätze in der Einheit der Person Jesu. Wir können uns daher wohl aneignen, was Neander im Leben Jesu sagt, doch ohne uns damit zu begnügen: „er nenne sich so als den der Menschheit Angehörenden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so Großes gewirkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden

Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht", wofür er sich außer Matth. 12, 8 auf die johanneischen Stellen, Joh. 1, 52; 3, 13; 5, 27; 6, 53 beruft. Uns ist das wesentliche das Ineinandersein des Menschensohnes und Gottessohnes in der Person Jesu. Wir gehen aus von Joh. 3, 13. Niemand ist aufgestiegen in den Himmel (zunächst inbezug auf Erkenntnis V. 11) als der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist, als der ursprünglich Übermenschliche, der Mensch geworden ist, der aber nun auch in diesem irdischen Leben ein himmlisches Sein hat, darum mit den Engeln in Gemeinschaft steht und ihres Dienstes teilhaftig ist, der als dieser vom Himmel auf Erden gekommene auch eine himmlische Erkenntnis besitzt und von den himmlischen Wahrheiten auf Erden Zeugnis giebt V. 3, 11. 12 ja als das gotteskräftige den vom Schlangenbiß verwundeten Menschen heilende Zeichen erhöht wird, aber dem auch alles Gericht vom Vater übergeben ist, 5, 27. Er ist es, der den Menschen eine das ewige Leben reichende und bewahrende Speise zu geben vermag, als der vom Vater versiegelte, 6, 27, als das vom Himmel gekommene Lebensbrot V. 32—38, der selbst sein Fleisch und Blut den Menschen zum bleibenden Genuß darreicht V. 53; aber auch nach dem Ende wieder in den Himmel erhöht werden wird, 6, 62, freilich durch Kreuz und Leiden hindurch, 8, 28; 12, 32. 34, aber eben dadurch auf das Herrlichste verklärt werden muß. Und hiermit stimmt auch wieder die geschichtliche Darstellung überein, wie wir sie vom Leben Jesu bei Johannes finden. Johannes stellt den, von dem er als dem Messias Zeugnis ablegen will, im Prologe seines Evangeliums dar als das Wort, das im Anfang bei Gott, ja Gott selbst war, und Fleisch wurde. So erscheint er bei diesem Evangelisten von

vornherein als Sohn Gottes, das Göttliche wird voran-gestellt; das Zeugnis des Täufers, womit der geschichtliche Bericht vom Leben Jesu beginnt, lautet sogleich, daß er der Sohn Gottes ist kraft der Erscheinung bei der Taufe Jesu, 1, 34. (33). Und dieser Sohn Gottes ist nun derselbe, der Mensch ist, und man sieht durchweg im johanneischen Evangelium auch in der Benennung Menschensohn das Ineinander jener beiden Gegensätze; nur aber mit dem Unterschied, daß, während in der synoptischen Darstellung der Geschichte der Menschensohn voransteht, der dann in seinem messianischen Leben auch als Gottes Sohn bewährt und bezeugt ist, dagegen im johanneischen Evangelium der Gottessohn voransteht, der aber in menschlicher Weise erschienen ist und sein ganzes Leben hindurch, obgleich die Strahlen des Eingeborenen vom Vater in seiner Herrlichkeit durchbrechen, darin beharrt ist. Beide Darstellungen kommen aber insofern überein, als sie das messianische Leben als das Leben dessen geben, in welchem das Ineinander des Menschensohnes und Gottessohnes ist.

Im Alten Testament finden wir auch beide Seiten in der messianischen Prophetie angedeutet, sofern der Messias teils als Knecht Gottes, teils als Sohn Gottes bezeichnet wird, beides zunächst im theokratischen Sinne. Der Knecht Gottes ist überhaupt der Gottesverehrer, der Gott dient; daher dann die auserwählte auch zum Mittel der wahren Religion für andere als Organ Gottes dienende, für diesen Zweck kämpfende und leidende und in diesem Kämpfen und Leiden bewährte, ja versöhnende und zur Herrlichkeit hindurchdringende messianische Persönlichkeit. Im Verhältnis zu anderen Völkern ist Israel der Knecht. Im Verhältnis zu Israel selbst aber ist es ein persönliches, theokratisches Organ, wie Mose, ein Prophet oder theokratischer König,

etwa auch der gerechte und treue Überrest des Volkes, aber immer so, daß das alles nur die untergeordnete Stufe und unvollkommene Form des Knechtes ist, eben daher der einzelne auch immer nur partiell und im untergeordneten Sinne jene Aufgabe hat, während die Kulminierung des Begriffs für die Zukunft geweissagt wird von einem Auserwählten und Gesalbten, daher denn nun diese Benennung vom Alten Testamente herüber auch in das Neue Testament kam, in der Anwendung auf Jesum von Nazareth: παις θεου, Matth. 12, 18 mein Knecht, Diener = עבד wie Israel παις θεου heißt, Luk. 1, 54 und Christus so genannt wird in Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30, und man sieht, wie diese Benennung Knecht eben vom menschlichen Wesen in der messianischen Person ausgeht, ähnlich dem υἱος του ἀνθρωπου, wenn sie gleich in den Begriff des Gottessohnes zugleich hinüberleitet, so schon mit der vollkommenen Geistessalbung des vollendeten Gottesorgans, Joh. 1, 32. (3, 34; 6, 27); auf diese Weise wird dann aus dem παις oder δουλος der κυριος. Aber das Alte Testament hat auch Bezeichnungen für die charakteristische Stellung des Messias zur Menschheit, die wir noch besonders ins Auge fassen müssen. Hierher gehört die Bezeichnung des Geweissagten als eines Sprosses und einer Frucht der Erde. Jes. 4, 2: Zu der Zeit wird des Herrn Zweig lieblich sein, und die Frucht der Erde bei den Auserwählten Israels. Es ist inmitten der geistlichen Gemeinde einer, der des Herrn Zweig ist, und auch der Erde Frucht, des Herrn Zweig = ein Zweig, der dem Herrn angehört, von ihm ins Leben gerufen und ihm geweiht, aber auf der anderen Seite Frucht der Erde, aus der Erde, aus der Menschheit und auf der Erde emporwachsend; das ist nun aber der Messias, sofern er ein Sproß der Menschheit ist, aber freilich auch als Mensch ein Zweig

des Herrn; und dieser Begriff ist in einer Succession von Weissagungen festgehalten und ausgebildet worden, namentlich unter der Benennung צמח Jer. 23, 5; 33, 15, wo nun dieser Zweig und Frucht der Erde schon näher bestimmt wird. Es ist ein Gewächs, ein Sproß innerhalb der davidischen Familie, ein gerechter, sittlich gedeihender und von Gott gesegneter Sproß, Sach. 3, 8; 6, 12: mein Knecht צמח; dieses Gewächs ist jetzt „mein Knecht", das auserwählte und geweihte Organ des Bundes Gottes, und der Ausdruck ist jetzt zum Person-Namen geworden. In dem Begriffe „Sproß des Herrn" liegt der Gedanke des vom Kleinen anfangenden, durch ein gesundes und gesegnetes Wachstum zu unbestimmbarer Größe und Fruchtbarkeit fortschreitenden (6, 12). Er selbst wächst, und unter ihm wächst es. Der Ratschluß des Herrn entwickelt sich wie bei Jes. 11, 1 auch der נצר aus dem abgehauenen Stamme Isais. So also tritt in der Weissagung vom Sproß die messianische Persönlichkeit hervor, sofern sie der Menschheit angehört, aber freilich unter eigentümlichem Einfluß des Herrn, unter eigentümlicher Bestimmung für ihn, und in allmählichem vom Kleinsten bis zum Größten fortschreitenden Wachstum. Liegen hierin die Elemente des Begriffs vom Menschensohn, so tritt uns in Dan. 7 der Menschensohn selbst entgegen, und zwar auch hier in zwei Beziehungen: wie eines Menschen Sohn sah der Seher einen kommen in den Wolken des Himmels; also eine überirdische Persönlichkeit, denn sie kommt vom Himmel, und es heißt nur: wie eines Menschen Sohn. Auf der anderen Seite ist er Menschensohn aber auch im Unterschied von den seinem Reich vorangehenden Weltreichen, die bei Daniel in mannigfaltig zusammengesetzten Tiergestalten dargestellt sind. Hier aber ist der Träger der Herrschaft und zwar der allgemeinen und ewigen Herrschaft

über die Menschen der Menschensohn, menschlich in beidem Sinne, menschliche Niedrigkeit an sich tragend, die menschliche Persönlichkeit an sich tragend im Unterschied von dem ewigen Gott, von dem er die Herrschaft empfängt, auf der anderen Seite aber auch das Menschliche an sich tragend als das über alles Niedrige Erhabene. In den Weltreichen ist die Naturmacht und eben daher das fleischliche Leben repräsentiert, in diesem letzteren Reiche, dem Reiche des Himmels, Gottes, kraft seines Trägers das edlere Menschliche. So sehen wir, wie schon in der alttestamentlichen Weissagung diejenige Seite der messianischen Persönlichkeit, welche der Herr in dem Ausdrucke ὁ υἱος του ἀνθρωπου hervorhob, mannigfach angedeutet ist, und zwar so, daß im בבר die menschliche Seite voransteht, im Menschensohne Daniels mehr die übermenschliche.

3. Die zweite aber seltenere Hauptbenennung ist Gottes Sohn: ὁ υἱος του θεου oder υἱος θεου, oder (noch häufiger) auch Sohn schlechtweg, immer aber mit Beziehung auf Gott den Vater, also = Gottes Sohn, Matth. 11, 27. vgl. Luk. 10, 22. Mark. 13, 32. Matth. 28, 19. Joh. 5, 19—23. 26; 6, 40. vgl. 44. 8, 36. vgl. 38, was ja auch schon darin liegt, daß er Gott öfter πατηρ nennt als θεος. Außer den Aussprüchen, wo der Herr sich den Sohn schlechtweg nennt, aber mit Beziehung auf Gott den Vater, kommt die Bezeichnung „Sohn Gottes" ausdrücklich vor, Joh. 3, 16. 17. 18, wo er ὁ υἱος ὁ μονογενης genannt wird, welche Stellen zwar auch von vielen solchen Auslegern, die das Evangelium als echt und glaubwürdig betrachten, nicht als Worte Jesu, sondern als Zusätze des Evangelisten Johannes angesehen werden (etwa mit Vergleichung der Stelle 1 Joh. 4, 9), aber ohne daß sich dies erweisen ließe. Vielmehr bei genauerer Betrach-

tung zeigt sich der ganze Abschnitt Joh. 3, 16—21 als die ganz passende Fortsetzung und Beschließung des mit Nikodemus begonnenen Gespräches; nur daß der Mann, mit dem der Herr redete, ihn von V. 11 an nicht mehr wie im ersten Teil der Unterredung unterbrach, sondern durch den ganzen Gang der Unterredung und die Zurechtweisung, namentlich V. 10, sowie durch die tiefsinnigen Aufschlüsse, die er erhielt V. 11—15, so gefesselt war, daß er nun einen bereitwilligen Schüler an ihm hatte, der ihn als Meister von Gott gekommen erkannte (V. 2), vgl. weiter Joh. 5, 25; 9, 35. vgl. 37. 10, 36; 11, 4. vgl. 27. — Auch diese Benennung *υἱος θεου* nun wird nur vollständig erklärt, wenn die historische Auffassung mit der idealen verbunden wird. Wie man unter uns lange die erste nur gelten lassen wollte, in der Periode des Rationalismus, um den Begriff so niedrig als möglich zu bestimmen, so wollte man auch zuweilen die zweite nur allein anerkennen, wie Olshausen. Offenbar aber nimmt das Neue Testament Rücksicht auf die alttestamentliche Grundlage dieses Begriffes Gottes Sohn. Das Alte Testament hat einen theokratischen Begriff dieses Ausdrucks. Israel ist der erstgeborene Sohn Gottes, auch der Auserwählte unter den Völkern der Erde, eben der, von dem es bei Hosea heißt: aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen, Hos. 11, 1. So sind die einzelnen Genossen dieses Volkes Kinder des Bundes Gottes. Und wie nun der Name des Knechts Jehovas auf Israel überhaupt und fromme Israeliten geht, dann im eigentümlichen Sinne auf einzelne vorzügliche Gottesorgane übertragen wird, so sind im eminenten Sinne auch die ausgezeichneten Repräsentanten des Volkes Gottes Söhne Gottes, im Hintergrund aber steht auch hier immer der, in welchem dieser Begriff kulminieren würde, der Gesalbte und theokra-

tische König, der Messias. So finden wir den Sohn Gottes im Alten Testamente im theokratischen Sinne in der Grundlage der davidischen messianischen Verheißungen und Hoffnungen, 2 Sam. 7, 12—16, bes. V. 14. vgl. Ps. 89, 28. (27) und mit dem ganzen Zusammenhang V. 20—38, auch Ps. 2, 7, ein Psalm, in welchem die theokratische Königs-Idee weiter ausgebildet ist, und welcher seit alten Zeiten messianisch aufgefaßt wurde, namentlich V. 7, den Paulus Apg. 13, 33 für die Auferweckung Christi anführt, vgl. auch Röm. 1, 4. In diesem Begriffe Sohn Gottes lag die eigentümliche Ähnlichkeit mit Gott und Gemeinschaft mit ihm, eben daher eine eigentümliche Stellung wie zu Gott, so zu Gottes Volk, für welches er der Repräsentant Gottes war, den höchsten theokratischen König, Gott, selbst vertretend, und auf der anderen Seite auch ein Repräsentant des Gottes-Volkes, dessen Eigenschaft als Gottessohn eben im theokratischen König kulminierte. Im übrigen aber erhielt dieser Begriff seine weitere Ausbildung in den Propheten durch die allmählich sich hier ausbildenden mannigfaltigen Prädikate für den Messias. So ist ersichtlich, wie die angeführte Stelle eine Basis bilden konnte zu einer viel höheren Ausbildung des Begriffes Gottes Sohn.

War dieser Begriff so schon im Alten Testamente aufgestellt, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Jesus, indem er diese Benennung erwählte, auch in der That auf jenen Begriff Rücksicht nahm, und dies wird um so wahrscheinlicher, wenn wir glaublich machen können, daß dieselbe Benennung auch schon bei den Zeitgenossen des Herrn gebräuchlich gewesen, abgesehen von seiner Ausbildung des Begriffs. Wirklich finden wir sie allerdings in den Umgebungen Jesu, nur frägt sich in jedem einzelnen Falle wieder, inwieweit der Gebrauch unter seinem eigenen Einfluß gestanden. Doch

finden wir, was die Jünger betrifft, den Ausdruck schon Joh. 1, 50 bei Nathanael, der noch kaum in Berührung mit Jesus gekommen war (vgl. 42 und 46). Hier ist es sehr deutlich zunächst im theokratischen Sinne gesprochen, nur daß es bereits eine Steigerung des Begriffs andeutet, mehr als andere Könige von Israel. Matth. 16, 16 finden wir den Ausdruck im Munde des Petrus, und ebenso Joh. 11, 27 der Martha, beides allerdings zu einer Zeit und bei Personen, welche schon einen Einfluß Jesu voraussetzen. Aber die Verbindung der Worte: Du bist Christus, der Sohn Gottes, legt es nahe, daß es die Bezeichnung des Messias als solchen ist, und insofern liegt auch eine Hinweisung darin, daß der Gebrauch sich hier anschließt an den alttestamentlichen theokratischen Begriff, der die Basis desselben bildet, doch müssen wir auch sagen, es ist im Munde dieser beiden Personen schon das Wiedergeben eines Eindrucks, welchen sie von der Person Jesu hatten, und der sie über den bloß theokratischen Begriff hinausgeführt hatte. Beweisender ist die Stelle noch, in welcher der Hohepriester bei dem Verhör, das er mit Jesu über seine Messianität anstellte, von demselben Gebrauch machte, Matth. 26, 63, vgl. Luk. 22, 67—71. Mark. 14, 61. Hier ist anzunehmen, daß der Hohepriester den hergebrachten solennen Begriff vom Messias ausdrücken wollte, und so finden wir den nämlichen Ausdruck im Munde des rohen Volkes, Matth. 27, 40. Außerdem findet er sich im Munde der Dämonen, Matth. 8, 29 und des Satans als Versuchers, Matth. 4, 3. Nun behauptet wohl Olshausen, daß in allen diesen Aussprüchen *υἱος του θεου* schon die nähere Bestimmung des Messiasbegriffs enthalte, und zwar insofern in ihm das Wesen des Vaters gegeben sei; die ihn so nannten, haben in ihm entweder den das Wesen des Vaters gebenden Mes-

sias erkannt, oder das getadelt, daß er sich dafür erklärt habe; seine Jünger geben ihm diesen Namen erst, nachdem ihnen im Umgange mit ihm durch die Offenbarung des Vaters das Wesen des Sohnes aufgegangen sei, während sie ihn als Messias sogleich erkannt haben; die Aussprüche des Hohenpriesters nehmen Bezug auf Jesu eigene Äußerungen, und die Worte des Dämon seien in dem Sinne referiert, daß eben die dämonische Kraft Jesum in seinem wahren Wesen erkannt habe. Allein, wie man auch hierüber denken mag, offenbar liegt in den Worten des versuchenden Satans, Matth. 4, bestimmte Rücksicht auf die Himmelsstimme, durch welche Jesus bei seiner Taufe als der Sohn Gottes, an welchem der Vater Wohlgefallen habe, ausgezeichnet worden war, vgl. 3, 17, so daß von da an der Herr als der vom Himmel bezeugte Sohn Gottes auf Erden wandelte. Jedenfalls ist ferner die Bemerkung Olshausens, betreffend die Aussprüche der Jünger Jesu, unbegründet, da Nathanael ihn schon bei der ersten Berührung mit ihm so nennt; daß der Hohepriester aber bei Matth. *νἱ. τ. Θ.* nicht als Erklärung des *ὁ Χριστος* sage, ist unerweislich, wie vielmehr auch Luk. 22, 70 die Synedristen es als identisch damit geben (vgl. 66); und daß eben unter Annahme der Geläufigkeit des Begriffs im theokratischen Sinne Matth. 16, 16 ihn tautologisch gebrauchen würde, diese Einwendung führt nur auf die Bemerkung hin, daß der *υἱος τ. Θ.* allerdings ein auch in seiner theokratischen Grundbedeutung tieferer, oder der Vertiefung fähiger, und daher zur näheren Bestimmung des Messiasbegriffes geeigneter war. Eben das ist auf der anderen Seite unverkennbar, daß Jesus sich nicht auf den theokratischen Begriff beschränkt, vielmehr sich als dem *νἱ. τ. Θ.* solche Prädikate beilegt, ein solches Verhältnis zum Vater zuschreibt,

daß der Begriff des Gottessohnes, obgleich seine Grundlage historisch die theokratische ist, doch in der That viel höher geworden; in der Lehre Jesu hat sich auch dieser Begriff vollendet. Zwar findet sich in seinem Munde nicht das, was man den physischen Begriff zu nennen pflegt, Luk. 1, 35 (vgl. 38), wohl aber ein Sinn, der gewöhnlich als der metaphysische bezeichnet wird.

Strauß hat bemerkt: Während bei den Synoptikern der Hohepriester den Begriff des Sohnes Gottes als so zum Messiasbegriff gehörig betrachtet, daß er beide Ausdrücke zusammenstellt, Matth. 26, 63, so fassen die Juden bei Johannes den ersten Begriff als so weit über den letzteren hinausgehend auf, daß sie zwar die Aussprüche Jesu, er sei der Messias, 10, 25, geduldig anhören, sobald er sich aber als Sohn Gottes darzustellen anfängt, Steine aufheben. Jesus aber in seiner Verteidigung scheine auch, die theokratische ignorierend, bloß von der metaphysischen Bedeutung Notiz zu nehmen. Allein in Wahrheit findet sich diese Differenz nicht so. Sie besteht nur darin, daß im Johanneischen Evangelium, wo es der Herr nach den von diesem Evangelisten ausgewählten Geschichten und Reden auch schon vor seinem letzten Passahbesuche mit Jerusalems Bewohnern zu thun hatte, namentlich mit Schriftgelehrten, Gesetzeslehrern, Synedristen und Parteihäuptern, sich wenig auf ganz populäre Darstellungen beschränkte und sich zeitig auf den Hauptpunkt einließ, um welchen es ihm zu thun war, eben daher auch in anderer Weise Widerspruch fand, als auf dem synoptischen Gebiete, wo er es mit dem Volke von Galiläa, Peräa und sonst zu thun hatte; dies erklärt uns nun teils die Differenz seiner eigenen Aussprüche, teils auch die eigentümliche Polemik, die er da zu erfahren hatte und dann auch erwiderte. Giebt es unter den eben ange-

deuteten Umständen auf dem Johanneischen Gebiete mehr Aussprüche, welche sich auf seine Person und sein Werk beziehen, und geht er dabei auch gegenüber solchen für ihn weniger empfänglichen Subjekten auf ein Zeugnis von dem Höheren, was in seiner Natur lag, ein, so ist natürlich, daß dies der Gegenstand des Widerspruchs wird, und es ist nicht der Ausdruck Sohn Gottes, sondern die ganze Summe der höheren Prädikate, welche er sich beilegt, als dem, der in einer ganz einzigen Verbindung mit dem Vater steht, was den Widerspruch reizt; so eben in der Stelle Joh. 10, 34—36. Man hat sich auf diese Stelle auch sonst von rationalistischer Seite aus schon öfter berufen, um darzuthun, daß Jesus sich selbst gegen einen höheren Begriff vom *υἱ. τ. θ.* erklärt habe; es ist dies so wenig gegründet als die Bemerkung von Strauß. Der Herr hatte den Juden, die ihn als Gotteslästerer steinigen wollten, weil er sich selbst zu Gott machte, V. 33, zu antworten und hält ihnen nun entgegen (V. 34), daß ihnen das alttestamentliche Gesetz, welches die Strafe der Steinigung auf die Gotteslästerung setzt, kein Recht erteile, ihn als Gotteslästerer zu betrachten, da das Alte Testament selbst Menschen, an welche das Wort Gottes gerichtet sei (35), sogar Götter nenne (V. 34. 35) (vgl. Ps. 82, 6); mithin es noch viel weniger den für einen Gotteslästerer halten könne, der sich *υἱ. τ. θ.* nenne, als der vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt sei, V. 36. Hier sagt also Strauß: er ignoriere die theokratische Bedeutung des Ausdrucks *υἱος τ. θ.* und berufe sich ausschließlich auf den uneigentlichen Gebrauch in jener Stelle, wo zu obrigkeitlichen Personen gesagt werde: ihr seid Götter. Diese Einwendung trifft hier nicht zu. Allerdings nicht auf den Ausdruck *υἱος του θεου*, wie er im Alten Testament auf theokratische Organe angewendet

wird, beruft sich Jesus, wohl aber auf den theokratischen Gebrauch des Ausdrucks θεος selbst, und das ist für den Fall, in welchem er zu seiner Verteidigung argumentiert, mehr. Die Juden gaben ihm schuld, er mache sich selbst zu Gott; dagegen, nicht bloß dagegen, daß er sich Gottes Sohn nenne, hatte er sich zu verteidigen, und dafür ist diese Wendung viel treffender, als wenn er sich bloß auf den theokratischen Gebrauch des Ausdrucks υἱος του θεου im Alten Testamente berufen hätte. Zugleich deutet er eben damit an, daß er ja nicht einmal je das Prädikat θεος für sich in Anspruch genommen hat, was er von sich selbst aussage, sei nur die Würde eines υἱος του θεου, und dazu sei er berechtigt als der, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt habe. Und eben damit beruft er sich wieder eigentlich zunächst auf einen theokratischen Sprachgebrauch; er geht auch hier vom theokratischen Begriffe des Gottessohnes aus: ἡγιασε (vgl. Joh. 6, 27), deutet auf ὁ ἁγιος τ. θ. (Joh. 6, 69) Luk. 4, 34 (9, 20); der Heilige Gottes, von Gott geweiht, gesalbt, ähnlich, ὁ ἁγιος παις σου Apg. 4, 27. 30 prägnant ὁ ἁγιος Apokal. 3, 7, wie auch οἱ ἁγιοι ἀνθρωποι του θεου die heiligen Männer Gottes, die Propheten, sind, die, vom Geiste Gottes getragen und begeistert, gesprochen haben, 2 Petr. 1, 21. So sagt er also: er sei der vom Vater Geweihte und in die Welt Gesandte, und nimmt so gewiß nicht bloß von dem metaphysischen Begriffe Notiz, sondern hier haben wir eine auf den theokratischen Sprachgebrauch von υἱος του θεου sich stützende Erklärung, die so gehalten ist, daß sie ins Unendliche gesteigert werden kann, indem er das Verhältnis des Gesalbt-seins und In-die-Welt-gesandt-seins näher bestimmt; aber die Grundlage ist nicht der metaphysische Begriff des ewigen Gezeugt-seins von Gott, sondern der theokratische; der Herr will bei seiner Argu-

mentation nur zeigen, die Juden haben kein Recht, das Strafgesetz über Gotteslästerung auf ihn anzuwenden.

Auch die Bemerkung bei Strauß, daß bei Johannes nur von wohlgesinnten Personen der Ausdruck *νἱ. τ. Θ.* im messianischen Sinne gebraucht werde, aber von den Gegnern diese Bedeutung ignoriert, ist nicht richtig; auch von diesen kann man nicht sagen, daß sie bloß die metaphysische Bedeutung im Auge haben, sie treten nur dagegen auf, daß er sich Gott gleich mache, was sie nicht aus jenem Namen, sondern aus den begleitenden Prädikaten schließen.

Im Munde des Herrn geht also der Ausdruck allerdings von dem theokratischen Begriffe aus, aber auch weit über denselben hinaus, wenn er sich mit der Bezeichnung zugleich die seiner Person wesentlichen Prädikate zuschreibt. So schon in den synoptischen Reden, ganz sichtlich, wo er sich *υἱος* nennt, Matth. 11, 27, wo er sich als dem Sohn ausschließlich adäquate Erkenntnis des Vaters und dem Vater ausschließlich adäquate Erkenntnis des Sohns so zuschreibt, daß nur durch eine Offenbarung des Sohnes die Teilnahme anderer an der richtigen Erkenntnis möglich sei, und wo er sagt: alles sei ihm übergeben vom Vater, was noch bestimmter Matth. 28, 18 gesagt wird, wo auch in der Taufformel die Taufe auf seinen wie auf des Vaters Namen eingesetzt wird. In diesen beiden Stellen ist schon ganz ersichtlich, wie er einen viel höheren theokratischen Begriff ausspricht; es ist vielmehr der theokratische und der ideale oder, wie andere wollen, davidische Begriff mit einander verbunden. Dies sieht man auch Matth. 22, 45. Nachdem die Schriftgelehrten der verschiedenen Parteien ihm allerlei Fragen vorgelegt hatten in mehr oder minder feindseliger Absicht und er sie alle zurückgeschlagen, so fragt er sie nun seinerseits: „Was dünkt euch vom Messias? Wessen

Sohn ist er?" V. 42 ff. Sogleich sind sie bei der Hand mit der Antwort: „Davids". Er aber wendet ihnen ein: „Wie nennt ihn denn David einen Herrn", Ps. 110, 1 ff. Er leugnet nicht den Davids-Sohn schlechthin, aber er leugnet, daß damit die Frage, wessen Sohn der Messias sei, erschöpfend beantwortet sei; er nennt sich nicht bloß Menschensohn, sondern auch Gottessohn, er ist also nur in dem Sinne auch Davids Sohn, daß er zugleich Gottes Sohn ist. Damit lenkt er eben das Nachdenken dieser Schriftgelehrten weit über den theokratischen Begriff hinaus; sie konnten ihm nicht antworten; er ist aber sowohl Davids Sohn als Davids Herr, aber eben das, will er ihnen andeuten, wäre das rechte Problem für ihr Nachdenken in jenen Tagen. In diesem Sinne lenkte er sie darauf hin, daß ihre hergebrachte Vorstellung von der Person des Messias ungenügend sei, wenn man sie mit den Aussprüchen der alttestamentlichen Prophetie vergleiche. Hätten sie sich auf diesen Standpunkt gestellt, so würden sie all' das Hohe, was er von sich aussagt, nicht mehr anstößig finden; wenn sie einmal ahnten, daß sie in Jesu den Messias vor sich haben, der zugleich Davids Herr sei, hätten sie sich ganz und gar anders gegen ihn verhalten müssen, und auch da, wo sie noch nicht klar sahen, doch nicht verwerfen können. Darum regt der Herr seine Frage am Schlusse seiner Lehrthätigkeit an. (Dr. Paulus hat gemeint, die Absicht Jesu sei gewesen, gegen die messianische Deutung jenes Psalms aufzutreten!)

Merkwürdig ist unter den synoptischen Aussprüchen noch ein anderer, obgleich er sich auf theokratischem Boden bewegt, Matth. 21, 37—39, in der Parabel vom Weinberg. Der Weinberg ist die Theokratie, die Pächter sind die Häupter des theokratischen Volkes. Der Herr des Weinbergs sandte von Zeit zu Zeit seine Knechte, Propheten,

um die Früchte des Weinbergs für den Herrn in Empfang zu nehmen; die Pächter verweigerten sie, sie wollten sie nur für sich behalten, sie verwalteten den Weinberg in ihrem eigenen Nutzen, leiteten das Volk nur so, daß sie ihren zeitlichen Vorteil davon hätten und eben diese geistlichen Früchte, welche der Herr beabsichtigte, zunichte machten. Darauf sandte der Herr seinen Sohn zu ihnen und sprach: „Sie werden sich vor ihm scheuen"; die Weingärtner aber, den Sohn sehend, sprachen bei sich selbst: „Das ist der Erbe, lasset uns ihn töten und das Erbe behalten", V. 38, was sie auch thaten zu ihrem Verderben und so, daß der von ihnen verworfene Baustein wunderbarerweise zum Eckstein des neuen Gebäudes des Reiches Gottes vom Herrn selbst gemacht worden ist. Hier ist er der Erbe, aber auch über den bloß theokratischen Begriff des Erben ist hinausgegangen, er ist auf einen Gipfel gesteigert und in einer Fülle genommen, daß man sieht: es ist nicht mehr bloß ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied zwischen Knecht und Sohn.

4. In welcher Art nun aber die Lehre Jesu von seiner Person über das Maß des theokratischen Begriffs vom Gottessohne hinausgehe und welchen Begriff er damit aufstelle, zeigt sich an den Prädikaten und Erklärungen, die er von sich in seinen Reden giebt; dahin gehören allerdings vornehmlich die Lehrreden bei Johannes, aber nicht allein. Wir haben hier zu beachten die Aussprüche Jesu über die Art seines Seins und seiner Thätigkeit, wobei wir eingedenk bleiben müssen, daß, was er hier sagt, der innerste Ausdruck seines Selbstbewußtseins, ein unmittelbares Zeugnis von sich selbst ist.

a) Über die Art seines Seins erklärt er zunächst

aa) Joh. 5, 26, daß er die göttliche Lebensfülle

in sich habe, zwar mitgeteilt vom Vater, aber doch als ihm eigen, vgl. V. 42; 6, 53 (1 Joh. 3, 15; 5, 10). Matth. 13, 21. Mark. 9, 30, ein Ausdruck, der zwar das Mitgeteiltsein nicht ausschließt, aber auch das Eigen-geworden-sein bezeichnet, und darum, weil diese göttliche Lebensfülle ihm eigen geworden ist, schreibt er sich zu, daß er in Kraft derselben nach außen wirke, vgl. Joh. 5, 21 belebend, wahres Leben gebend, sowohl geistig als leiblich, den Menschen vom Tode zum ewigen Leben erhebend durch geistliche Belebung und Verklärung des leiblichen Lebens in der künftigen Auferstehung Joh. 5, 28. 29. Dies Leben ist nicht etwas dem eigentlichen Leben des Sohnes Äußerliches, von seinem Sein Verschiedenes, sondern eins mit ihm wie die ζωη des Vaters, Joh. 5, 26 (vgl. 1 Joh. 5, 20. Joh. 1, 3) seine Lebenskraft ist, vermöge der er sowohl ist als wirkt. Nun hat zwar auch die Welt ihr Leben von Gott, aber Jesus legt sich diejenige Lebensfülle bei, welche dem Menschen ewiges Leben mitzuteilen vermag und daher die Art des göttlichen Lebens selbst hat, wie es keinem Weltwesen zukommt.

Eben darum, weil dieses ihm vom Vater mitgeteilte Leben, in der Fülle mitgeteilt, daß er nun selbst der Welt das Leben geben kann, ein nicht im Weltschöpfungsakte begründetes, sondern auf eigentümliche Weise ihm mitgeteiltes ist; eben darum schreibt er sich nicht bloß ein weltliches und irdisches Sein zu, sondern seinem irdischen Leben liegt ein himmlisches, göttliches Sein zugrunde. Darüber haben wir die unzweideutigsten Aussprüche in seinen Reden, wie namentlich Joh. 3, 13 (6, 46). Obgleich in das irdische Leben eingetreten und in demselben begriffen, ist er vermöge seines Ursprungs von oben im Himmel, und hat ein Sein bei Gott und in Gott, welches als ein fortdauerndes durch ὢν im Unterschiede von καταβας deutlich be-

zeichnet ist, vgl. 8, 58. Dies fortwährende höhere Sein, welches seinem irdisch bedingten Leben zugrunde liegt, bezeichnet der Herr als Eins-sein mit dem Vater, Joh. 10, 30; vgl. 31—33 (17, 22), „ich und der Vater sind eins", was die Juden wieder zu einem Versuche der Steinigung reizte, indem sie es als eine Blasphemie betrachten, weil er, ἄνθρωπος ὤν, sich selbst zu Gott mache. Er stellt den Satz auf, um den vorangegangenen zu begründen, daß er den Schafen, welche seine Stimme hören und ihm folgen, das ewige Leben gebe, und zwar so, daß sie auf ewig nicht verloren gehen sollen, so daß niemand sie aus seiner Hand reißen könne, weil der Vater, der sie ihm gegeben, größer sei als er, er aber eins sei mit dem Vater, mithin des Vaters allmächtige Kraft auch die seinige sei. Man könnte zwar hierbei zunächst an eine moralische Einheit mit dem Vater denken, indem auch diese hinreiche, ihn zu überzeugen, daß seine Schafe ihm nicht entrissen werden können, weil eben der allmächtige Gott für ihn sei; allein dies [vorausgesetzte] moralische Eins-sein mit dem Vater nimmt er so prägnant, daß er (wie wir später sehen werden) sich eben eine absolute moralische Einheit mit ihm und darin sündlosen Willen zuschreibt, und hierdurch wird dieser Begriff der moralischen Einheit bis zu dem einer wesentlichen gesteigert. Überdem wenn wir zusammenstellen, daß er sagt: „Ich gebe ihnen das Leben", sich dann auf die Allmacht des Vaters beruft, und von hier aus zum Beweise des ersteren Satzes erklärt: „Ich und der Vater sind eins", so scheint klar, daß hier von einer Einheit der Kraft, der göttlichen Lebensmacht die Rede ist. Auch in Joh. 17 bittet er nicht bloß um eine sittliche Einheit der Gläubigen mit ihm, sondern um eine innerlich-wesentliche, und selbst in jenem Falle wäre eben seine Wesenseinheit mit dem Vater

der Grund der darauf gebauten sittlichen Glaubensgemeinschaft. Wie er also Joh. 5 von einer wesentlichen Einheit des Lebens spricht, so können wir auch hier sein Eins-sein mit dem Vater nur so auffassen, welchen Eindruck auch die Juden in dem Zusammenhange bekamen, da er V. 37. 38 von den Werken des Vaters spricht, die er thue, damit sie ihn erkennen und glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm sei. So bezeichnet er überhaupt sein höheres Sein als eine wesentliche Lebenseinheit mit dem Vater, so daß ein wechselseitiges Ineinandersein, ein Sein seiner im Vater und des Vaters in ihm ist, 10, 38; 14. 10. 11; vgl. 14, 20; 17, 21—23, wobei aber Vater und Sohn unterscheidbar bleiben; der Vater geht nicht im Sohn und der Sohn nicht im Vater auf, er ist noch im Vater, es besteht also jeder für sich, aber sein Bestand ist in unzertrennter Einheit mit dem andern; deshalb sagt auch der Herr, er sei niemals allein, sondern stets der Vater bei ihm, 8, 29; 16, 32, d. h. des Vaters Kraft und Leben, die in ihm und durch ihn wirkt und sich offenbart.

Daher behauptet er auch teils eine Gemeinschaft des Besitzes zwischen seiner Person und dem Vater, teils daß in ihm der Vater geschaut werde. Beides ist Folgerung aus dem Bisherigen, aber auch vom Herrn ausgesprochen. Das erstere, indem er sagt: daß alles, was der Vater hat, sein ist und alles, was sein ist, des Vaters, Joh. 17, 10 vgl. 7 und 16, 15. Der Satz, welcher seinem Grundgedanken nach schon enthalten ist in den Aussprüchen des Herrn bei den Synoptikern, daß ihm alles vom Vater übergeben sei, Matth. 11, 27. 28; 28, 18 vgl. Joh. 13, 3; 3, 35. Der Vater kann ja doch sein Sein dem Sohne nur so mitteilen, daß er selbst es dadurch nicht verliert, sondern behält, und so führt sich dies auf denselben Ge-

danken zurück, von welchem wir ausgegangen sind, daß nämlich der Vater sein ursprüngliches göttliches Leben dem Sohne mitgeteilt und zwar es ihm, in sich selber zu haben, gegeben hat, Joh. 15, 26, und daran schließt sich dann die andere Folgerung, daß in ihm, dem Sohne, der Vater geschaut werde, Joh. 14, 7—9. Auf die überraschende Bitte des Philippus: Herr zeige uns den Vater, sagt der Herr: so lange bin ich bei euch, und ihr kennet mich nicht; wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (vgl. 8, 19. 55); wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch den Vater kennen. Ist Jesus eins mit dem Vater, ist nicht nur er im Vater, sondern auch der Vater in ihm, so folgt notwendig, daß in ihm auch der Vater geschaut wird; er ist das Ebenbild des Vaters; aber man sieht aus dieser realen Folgerung, welche er selbst zieht, wie real und wesenhaft jene Prämissen von ihm gemeint sind.

bb) Ferner schreibt sich Jesus teils einen höheren Ursprung zu, teils eine bevorstehende hohe Verklärung. Der höhere Ursprung wird mit verschiedenen Formeln bezeichnet.

Ohne zunächst von seiner leiblichen Geburt zu reden, schreibt er sich denselben zu, Joh. 8, 23 ἐκ των ἀνω εἰμι, von dem, was oben ist, gleichbedeutend mit dem negativen Ausdruck: ich bin nicht von dieser Welt und als Gegensatz zu ἐκ των κατω, welches eben diese Welt ist. Es wird dadurch zwar nicht bloß der höhere Ursprung bezeichnet, sondern auch die diesem entsprechende Gesinnung, vgl. 17, 16, aber der Ursprung liegt jedenfalls mit darin, als Grund dieser göttlich gearteten Gesinnung, wie er auf diesen Ursprung hindeutet mit ὑπαγω 8, 21. 22. Denn das Hingehen deutet eben zurück auf den Ursprung, von welchem er ausgegangen ist, vgl. 3, 31. Der von oben Kommende ist über alles; wer von der Erde kommt, ist von der Erde

und redet von der Erde. Diese Auffassung von 8, 23 wird bestätigt durch andere Aussprüche: ἐκ του θεου ἐξηλθον, 8, 42 παρα του πατρος, 16, 28 vgl. 27 und 17, 8 oder ἀπο του θεου, 16, 30; 3 (3, 2), womit der Herr zum Teil unmittelbar den Ausdruck verbindet, der Vater habe ihn gesandt, ἀποστελλειν, 7, 29; 20, 21; 17, 3ff. Matth. 10, 40. Luk. 10, 16 πεμπειν, Joh. 13, 20; 7, 28; 5, 23. 24. 38 ꝛc. Dasselbe sagt ἐληλυθεν im Namen des Vaters, 5, 43 (7, 29) im Auftrag und in der Kraft des Vaters; dann ὁ καταβας ἐκ τ. οὐρ., 3, 13; 6, 33 50 und 58, und diese Ausdrücke sind desto bedeutsamer, da der Herr mit denselben zuweilen die Versicherung verbindet, daß er, wie er vom Vater gesandt sei, so auch wieder zu ihm gehe, Joh. 13, 3; 16, 28. Man hat zwar bekanntlich vom rationalistischen Standpunkte aus diese Stellen, welche eine Sendung Jesu vom Vater ausdrücken, in einem niedrigeren Sinne aufgefaßt, so daß darin nur der Begriff eines von der Vorsehung angewiesenen Berufs enthalten wäre, allein dies kann nur dann möglich erscheinen, wenn man bei den Stellen ganz auf der Oberfläche bleibt und sie nicht in ihrem Zusammenhang mit den übrigen hohen Prädikaten betrachtet, welche der Herr sich beilegt, wiewohl auch so schon die Ausdrücke selbst sich in diese niedrige Auffassung nicht fügen wollen. — Einen von Gott angewiesenen Beruf haben alle Menschen, es ist jeder Mensch von Gott gesandt, jeder so von ihm ausgegangen und dazu bestimmt, wieder zu Gott zu kommen. Hätte er also das sagen wollen, so konnte er es nicht als eigentümlichen Vorzug bezeichnen und darauf Ansprüche gründen, daß man an ihn glauben müsse u. s. f. Es muß also dies Ausgegangensein vom Vater und Gekommen-sein in die Welt durchaus in jenem höheren Sinne genommen werden und zwar so,

daß es zugleich zurückweist auf ein vorausgegangenes, präexistentes Leben des Herrn, das er unabhängig von seinem irdischen Dasein hatte, mit dem er aber in dieses irdisch bedingte Dasein hereingetreten ist. Es steht ferner im Zusammenhang mit dem zweiten Momente, daß er sich auch ein bevorstehendes verklärtes Sein beim Vater zuschreibt, eine bevorstehende Verklärung, die eben dem eigentümlichen göttlichen Sein und Wesen in ihm entspricht, Joh. 17, 5. 24. Der Herr verlangt in seinem Gebete die Verklärung beim Vater als etwas in seiner präexistenten Herrlichkeit, V. 5 und in seinem Erlöserberuf, den ihm der Vater gegeben (V. 2) gegründetes, (V. 24) dann 16, 28, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater; sodann bei den Synoptikern, Matth. 24, 30; 25, 31 ff.; 26, 64; lauter Hinweisungen auf sein himmlisches Wiederkommen, was also einen erhöhten Zustand seiner Person voraussetzt; dann 28, 20 vgl. 18, 20: die göttliche Gegenwärtigkeit des verklärten Christus unter den Seinigen, wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Dies erhält seine prägnante Bedeutung, wenn man vergleicht, worauf Schneckenburger *) aufmerksam gemacht hat, was auch die Rabbinen sagen: wenn einer oder einige das Gesetz betrachten, dann sei die Schechinah nahe, die göttliche Gegenwart bei ihnen. So schreibt sich der Herr also ein seinem irdisch bedingten Leben zugrunde liegendes göttliches Sein zu, und demgemäß vindiziert er sich, dem auf Erden Erschienenen, einen höheren Ursprung, nicht aus der Erde und der irdischen Menschheit,

1) Über die Gottheit Christi nach den synoptischen Evangelien, Stud. und Krit. 1829, II.

sondern vom Himmel als vom Vater ausgegangen und ein bevorstehendes göttlich verklärtes Sein.

cc) Nachdem wir so auf Jesu Lehre von seinem vorweltlichen Sein geführt worden sind, haben wir nun die darauf bezüglichen Aussprüche näher zu betrachten. Joh. 17, 5 spricht er von der Herrlichkeit, die er vor der Welt hatte beim Vater als der Gegenstand der absoluten Liebe des Vaters von Ewigkeit, einem Sein, das im Komplex der Welt nicht mit begriffen ist, darum auch im Weltschöpfungsakt Gottes nicht seine Begründung hat, sondern eine andere Art göttlicher Lebensmitteilung voraussetzt, also eben das Leben, welches ihm der Vater gegeben, um es in ihm selber zu haben, Joh. 5, 26. Dies müssen wir annehmen, sobald wir jene Präexistenz als ein reales vorweltliches Sein fassen; dazu aber sind wir berechtigt, ja genötigt; es gehören hierher noch die anderen Aussprüche des Herrn bei Joh. 6, 62; 8, 58; nun wollte man zwar in allen diesen Stellen nur eine ideelle Präexistenz, nämlich in der göttlichen Vorherbestimmung annehmen, allein dies ist schon in den Stellen 17, 5. 24 und 8, 58 nicht ohne Zwang möglich, geht aber gar nicht bei 6, 62. Wenn schon 17, 5 der Ausdruck: Verkläre mich mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war, am ehesten an einen realen Besitz göttlicher Herrlichkeit vor dem Sein der Welt denken läßt, nicht an den idealen derselben in der Vorherbestimmung, dem ewigen Ratschlusse Gottes, so ist V. 24 noch dringender: ich will, daß die, die du mir gegeben hast, selbst auch bei mir seien, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gabst, weil du mich geliebt hast. Diese Liebe des Vaters auf eine bloße Liebe in der Vorherbestimmung, die sich erst in der Zukunft verwirklichen sollte, zu beziehen, liegt in der That schon sehr ferne. In diesem Sinne ist jeder Christ Gegen-

stand der göttlichen ewigen Liebe, vgl. Ephes. 1, 3. 2 Tim. 1, 9. So auch 8, 58, wo der Herr, nachdem er gesagt hatte: Abraham, euer Vater, freute sich, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn und freute sich, und die Juden ihm einwendeten: „50 Jahre bist du noch nicht alt und hast Abraham gesehen?" feierlich erklärt: ehe Abraham war, bin ich, ἐγω εἰμι, nicht ἦν, weil sein Sein ihm nicht ein vergangenes, sondern stets gegenwärtiges ist (wie wir auch schon Joh. Kap. 3 hatten: der vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist, wiefern er ein himmlisches Sein hat). Die Antwort hat ihren guten Sinn gegen die Einwendung der Juden, die es als etwas Unsinniges darstellten, als hätte er Abraham oder Abraham ihn gesehen, wenn er V. 58 von einer realen Existenz spricht und so sagt: mein Sein geht über Abraham hinaus; aber einen sehr geschwächten, wenn es nur heißen soll, ehe Abraham war, bin ich zum Sein bestimmt gewesen, hatte ich in der Vorherbestimmung Gottes eine Existenz, mit anderen Worten: der Ratschluß, den Messias zu senden, ist älter als Abraham. So haben es wenigstens die Juden nicht verstanden, als sie den Herrn steinigen wollten, als um einer Gotteslästerung willen, 59. Aber noch entscheidender ist 6, 62, wo der Herr auf das Befremden der Juden über seine Äußerung von der Notwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, um das Leben in sich zu haben, sagt: das ärgert euch? Wenn ihr nun des Menschen Sohn aufsteigen sehet, dahin, wo er zuvor war? (d. h. werdet ihr das, was ich damit sage, nicht auch anstößig finden?) Hier beruft er sich also für das, was er gesagt hatte und dafür, daß es in Wahrheit nichts Befremdliches sei, auf seinen bevorstehenden Heimgang zum Vater (vgl. 3, 13), oder wie er in den Ab-

schiedsreden sagt, darauf, daß er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen sei, und so daher die Welt verlassen und zum Vater zurückkehren werde. Wie aber das ἀναβαινειν etwas Reales ist, so muß auch das ὁπου ἠν το προτερον offenbar eine Realität sein.

Die Einwendungen gegen diese Auslegung wollen nichts besagen, und wenn dieselbe für 6, 62 und sofort für 8, 58 feststeht, so sind wir auch in Kap. 17 zu ihr berechtigt. Man hat hier gesagt, die δοξα in V. 5 sei offenbar identisch mit dem δοξαζειν in V. 1 und dieser Begriff bestimmt durch den entsprechenden der Verherrlichung des Vaters, wonach es sich bloß um Verherrlichung durch Verbreitung seiner Lehre handeln könne. Allein gerade der Gedankenfortschritt von V. 1 zu V. 5 zeigt, wie das Verherrlichtwerden des Sohnes ein anderes ist als das des Vaters; dies ist Verbreitung der wahren Erkenntnis vom Vater, jenes ist Verherrlichung der Person des Sohnes bei ihm (παρα σεαυτῳ) vgl. V. 11 und 24, wo nun eben der Herr sich darauf beruft, daß er diese Herrlichkeit schon zuvor beim Vater besessen habe; die Vollendung seines Werkes auf Erden durch die Sendung des Paraklet wird allerdings abhängig gemacht von seiner Verherrlichung beim Vater 16, 5. 7 ff. 14, aber sie ist erst die Wirkung der letzteren.

Oder man sagte, die δοξα V. 5 sei dieselbe mit der in V. 22 genannten. Allein in V. 22 handelt es sich wohl auch um eine reale Lebensmitteilung (17, 3; 6, 47; 11, 25), aber doch nur um eine solche (vgl. V. 23. 24), welche sich allmählich verwirklicht und noch nicht vollendet ist. Daher konnte er wohl von einer vollendeten Mitteilung der δοξα reden, wenn er die in seiner Gemeinschaft ruhende lebendige Einheit der Gläubigen mitten in der Welt im Auge hatte, zugleich aber auch von dieser Lebensmitteilung als

einem zukünftigen Anteile an seiner δοξα V. 24, in welche er völlig wieder eintreten werde. Und dabei bleibt immer das, was er hat und ist, in ihm ursprünglich und wesentlich selbständig, während es bei den andern eben das Mitgeteilte, von ihm Empfangene und Abhängige bleibt.

Weiter hat Schleiermacher (Gl. L. II, S. 99) eine Einwendung aus der Vergleichung von Joh. 17, 5 und 5, 19. 20 erhoben, die Aussagen des Herrn seien so beschaffen, daß sie das Wesen des menschlichen Daseins vernichten, als habe Jesus in seinem zeitlichen Bewußtsein eine Erinnerung gehabt von einem abgesonderten Sein des Göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung. Die Bitte Jesu wäre unerfüllt geblieben, indem noch nie jemand davon ein klares Bewußtsein erlangt habe, noch erlangen werde. Allein die Stelle 5, 19.:20, welche eine Abhängigkeit der Thätigkeit des Sohnes vom Vater behauptet, ist der Annahme von einer vorweltlichen Persönlichkeit durchaus nicht zuwider, da jene Abhängigkeit auch so bleibt, und ist es um so weniger, je mehr wir jenes Zeigen und Sehen wesenhaft nehmen, wie es genommen werden muß. Die Bitte Jesu. 17, 5, aber kann erfüllt sein, auch wenn wir kein klares Bewußtsein von jener vorweltlichen Klarheit erlangen können, wie denn ja auch die Bitte 17, 24 sich auf die vollendeten Gläubigen bezieht. Es sind aber die dogmatischen Schwierigkeiten, welche Schleiermacher sich so sehr gegen die Auslegung von einer realen Präexistenz sträuben lassen, weil er nicht zwischen Erinnerung und Wissen von seinem abgesonderten Sein des Göttlichen unterscheidet, und deswegen in der Erinnerung daran das zeitliche Bewußtsein vernichtet sieht; wenn wir aber auch keine solche Erinnerung des Menschgewordenen annehmen können, so können

wir doch ein Wissen von seinem vorweltlichen Sein denken, das ihm mitgeteilt ist in seinem Wissen vom Vater, wie er dies ausschließlich hat (Matth. 11, 27). In dem Wissen vom Vater ist das Wissen von dem ewigen Sein des Sohnes beim Vater mitgegeben. So stimmt in seinem Selbstzeugnisse über die Art seines Seins nach den Evangelien alles wohl zusammen.

b) Dasselbe zeigt sich auch in Aussprüchen des Herrn über seine Thätigkeit, ganz ebenso wie in denen über die Art seines Seins. Es fließt alles aus dem einen Grundgedanken, von welchem wir ausgegangen sind. Beide Momente stimmen zusammen: die Art seines Seins bestimmt die seiner Thätigkeit, und die letztere setzt die erstere voraus, deswegen können wir auch die zweite Klasse nicht übergehen, obgleich die meisten hierauf bezüglichen Aussprüche eigentlich in die Lehre vom Werke Jesu gehören, hier kommen sie aber in Betracht wegen ihrer Beziehung auf die Person des Sohnes.

aa) Der allgemeine Charakter dieser seiner Thätigkeit ist darin ausgesprochen, daß sie eine göttliche ist, teils ihrem Wesen, teils ihrer Wirkung nach, und zwar ohne daß das Menschliche dadurch ausgeschlossen wäre.

α) Das erstere sehen wir, wenn der Herr sagt, daß, wie der Vater thätig ist, so auch der Sohn thätig sei, was der Vater thut, auch der Sohn ähnlicherweise thue, so daß er nichts von sich selbst thue, in der Lostrennung von Gott, und so namentlich nichts thue bloß menschlicherweise, sondern nur das vom Vater ihm Gezeigte und Gegebene, Joh. 5, 17. 19. 20, vgl. 21—30; 8, 28. Auch hier kommt wieder dieser Abschnitt wesentlich in Betracht (Joh. 5), der uns schon bei der ersten Klasse so fruchtbar gewesen ist. Der Herr hat am Sabbat geheilt, und darum wurde er

von den Juden verfolgt, 16. Er verteidigt aber diese Sabbatheilung, indem er zurückweist auf das, was Gott thut. Die Sabbatfeier gründete sich ja überhaupt auf eine Rückbeziehung des Menschen auf das göttliche Vorbild im Schaffen und Ruhen. Auf der einen Seite nun zeigt dieses göttliche Vorbild einen Unterschied. Denn die Erschaffung der Welt, wie sie uns in der mosaischen Urkunde dargestellt ist, in ihrer nächsten Beziehung auf die Erde, ist eine Thätigkeit, welche ganz in gleicher Weise nicht fortdauert, so wie die Schrift sich ausdrückt: Gott ruht, hört auf von diesem Schöpfungswerke, und damit tritt also eine Periode anderer Wirkungsweise ein; und gemäß diesem Unterschiede im göttlichen Vorbilde des Schaffens und Ruhens sollte auch der Mensch einen Unterschied machen. Aber dieser Unterschied ist nur ein relativer; auch die alttestamentliche Sabbatfeier schließt ja nicht jede menschliche Thätigkeit aus, sondern nur die werktägliche, und noch viel weniger schließt die göttliche Ruhe jede Thätigkeit Gottes aus; beide Seiten der Sache gehören zusammen, und auf diese zweite Seite beruft sich der Herr, indem er (V. 17) sagt: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch.“ Damit waren die Juden wieder nicht zufrieden, weil der Herr Gott in eigentümlichem Sinne seinen Vater nannte und, wie sie sagten, sich Gott gleich stelle, und nun geht der Herr näher ein auf sein Verhältnis zum Vater, zunächst inbetreff der Thätigkeit, V. 19 ff. Es kann der Sohn für sich nichts thun, er sehe denn den Vater etwas thun, denn was jener thut, das thut der Sohn auch in ähnlicher Weise. Der Vater in seiner Liebe zum Sohne zeigt ihm alles, was er selbst thut, und giebt ihm dasselbe zu thun, V. 20. 22, und nun kommt er auf den Grund von diesem allem, daß nämlich der Vater dem Sohne gegeben habe, das Leben zu haben in ihm selber. Dies

ist die Ökonomie des ganzen Abschnittes. Die gesamte Thätigkeit des Sohnes ist also eine der Thätigkeit des Vaters ebenbildliche und vom Vater dem Sohne verliehene, aber in der Weise, daß der Sohn nicht bloß der Durchgangspunkt der väterlichen Wirksamkeit ist, sondern der Sohn vor allem die göttliche Lebensfülle in sich hat, und insofern auch von sich aus sich in Thätigkeit setzt; nur ist es eine Thätigkeit in Einheit mit dem Vater und kraft der Lebensmitteilung von ihm an den Sohn und der Lebenseinheit des Sohnes mit ihm. So sehen wir beides: die Thätigkeit des Sohnes ist die seinige. Was er redet, sind seine Worte, aber es ist doch des Vaters Lehre, nicht die seinige. Die Werke, die er thut, thut er nicht von sich selbst. Also der Vater redet und handelt in ihm, aber nicht so, daß er das unselbständige Medium wäre; er ist der freie Träger.

β) Was die Wirkung seiner Thätigkeit anlangt, so sehen wir sie als eine göttliche vom Herrn bezeichnet, sofern sie lebengebend und sofern sie richtend ist. Der Mensch, das Geschöpf, vermag nicht Leben zu geben und vermag nicht zu richten. Beides sind göttliche Werke, das Hereintreten des göttlichen Lebens, Lichtes, der Kraft und Wahrheit in die Welt, welches diese beiden Wirkungen hat. Denn das hereintretende Leben ist negativ gegen die Welt und Sünde, also die Sünde ausscheidend und die Sünder von dem, was Gott gehört, göttlich rein und heilig ist, und was göttlicher Reinheit und Heiligkeit sich hingiebt; Licht und Finsternis werden geschieden. Anderseits wird das Leben positiv gegeben, was teils geistlich, teils leiblich zu fassen ist, und eine teils geistige, teils leibliche Verklärung der Gläubigen in sich schließt. Beide Seiten sehen wir in Joh. 5, 21—30. Alles Gericht hat der Vater dem Sohne

übergeben, 22, 27, und so auch die Macht, lebendig zu machen, wen er will, V. 21. 25. 28. 29. Die positive Thätigkeit ist gar oft bei Johannes erwähnt, oder erörtert: das Leben geben, vgl. 6, 40 ff. Daß aber das Menschliche in dieser Thätigkeit nicht ausgeschlossen ist, erhellt nicht nur daraus, daß der Herr überhaupt sich als Menschen und Menschensohn darstellt, sondern namentlich eben in Kap. 5 sich als den Menschensohn bezeichnet (27), ja ausdrücklich sagt, der Vater habe ihm die Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist, und Kap. 6 sich als der vom Himmel Herabgekommene darstellt, der eben als solcher der Welt das Leben giebt und namentlich sofern er sein Fleisch und Blut darreicht für das Leben der Welt. Die nähere Auslegung hiervon gehört in die Lehre von der Erlösung; aber hierher gehört die Beobachtung, daß die charakteristische Thätigkeit des Sohnes, durch welche er so einzig dasteht, eben durch die Vereinigung des Gottes und Menschensohnes bedingt ist. Dazu ist er vom Himmel herabgekommen, um der Welt das Leben zu geben, und selbst das Gericht vollzieht er eben deswegen, weil er der Menschen Sohn geworden ist, und die Worte und Werke, auf welche er sich beruft, sind Worte und Werke des Menschgewordenen. Eben deswegen konnte er sie in der Welt vollbringen und die lebengebende Kraft darin ihr zuführen, weil er der mitten in sie Hereingetretene ist, welcher ihr sein eigen Fleisch und Blut darreichen konnte.

bb) Sehen wir nun nach dieser allgemeinen Charakteristik seiner Thätigkeit auch auf die verschiedenen Zweige derselben, so redet er teils von einer solchen, die er innerhalb seines irdischen Lebens vollzogen, teils von einer solchen, die er sich erst für die Zeit seiner Verklärung zuschreibt. In der ersteren tritt zunächst hervor die seines Wissens und

Lehrens. Wie er oft von seinen Lehren spricht, so geht er von diesen einen

α) Schritt zurück auf sein Wissen und zwar dessen, was er lehrte, und wie er sagte, daß er den Namen des Vaters geoffenbart habe, Joh. 17, 4, und dies als den Inhalt seiner Lehre bezeichnete, so redet er auch von seinem Wissen zunächst als von einem Wissen und Kennen des Vaters, und zwar schreibt er sich ausschließlich die Erkenntnis des Vaters zu: Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und wem er es will offenbaren, Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. Zugleich erklärt er, daß niemand den Vater je gesehen habe als er, Joh. 6, 46, als der, der vom Vater ist, was mit jener Erklärung bei Matthäus übereinstimmt. Niemand hat die adäquate Erkenntnis des Vaters als er, das ist das ihm eigene vollkommene Wissen. Wie er aber den Vater kennt, so kennt er auch die Welt, nur ist damit noch nicht eine alle Einzelheiten der zeitlichen Entwickelung umfassende Erkenntnis ausgesprochen. Man sieht zwar wohl, daß in den Evangelien ihm eine eigentümliche weitreichende Erkenntnis auch in dieser Richtung zugeschrieben wird und Erzählungen in dieser Absicht aufgenommen sind, namentlich auch von Johannes, und zwar ganz besonders in Beziehung auf die eigentümlich tiefe und durchschauende Erkenntnis, die er von den Menschen hat, mit denen er es zu thun hat; so Joh. 2, 24. 25, er selbst vertraute sich denen nicht an, die erst einen werdenden Glauben an ihn hatten, weil er sie alle kannte und nicht nötig hatte, daß jemand ihm über einen Menschen Zeugnis ablegte. Denn er selbst erkannte, was im Menschen war, womit in das Gespräch mit Nikodemus wie in ein Beispiel übergeführt wird. Um so merkwürdiger ist, was er Mark. 13, 32 sagt, daß die Zeit und Stunde von seinem künftigen Kommen niemand kenne, auch

nicht die Engel im Himmel, ja nicht des Menschen Sohn, sondern nur der Vater: das sagt er hier inmitten seines niedrigen Erdenlebens und sagt es von Zeit und Stunde, also nicht von der Thatsache als solcher, sondern von dem Zeitpunkte, als von etwas, was die Einzelheiten der zeitlichen Entwickelung betrifft, welche von der freien Bewegung sittlicher Persönlichkeiten als einem Faktor der Geschichte mit abhängt.

β) Gemäß diesem Zeugnisse von dem Wissen Jesu sind auch seine Selbstzeugnisse über seine Lehrthätigkeit. Nichts redet und lehrt er bloß von sich selbst, sondern aus der Kraft und dem Willen des Vaters; eine Kraft und ein Wille, welche auch die seinigen sind, Joh. 5, 30; 8, 28; 14, 10; 12, 49; 17, 16—18; 17, 8. Daher man seinen Aussprüchen auch als göttlichen zu glauben habe, 8, 47 (43); 17, 7. 8; 14, 24; 12, 48—50. Insbesondere soll man ihm darum da glauben, wo es sich um über die Grenzen der menschlichen Erfahrung weit hinausgehende Dinge handelt, 6, 46 (62); 3, 13, als dem, der vom Vater sei und den Vater geschaut habe. Wer ihm glaube, glaube daher nicht ihm, sondern dem Vater, 12, 44; 5, 24; 13, 20; wer ihm nicht glaube, verwerfe des Vaters Wort und Ansehen, Luk. 10, 16; Joh. 14, 24, und sei eben damit schon gerichtet, Joh. 12, 48. 49; 5, 38. 42—44; 8, 42. 47, und auf der andern Seite, wer den Willen habe, seines himmlischen Vaters Willen zu thun, der werde auch zu der Erkenntnis von seiner Lehre kommen, ob sie aus Gott sei oder ob sie eine willkürlich vorgetragene sei, Joh. 7, 17; 16, 18. — Entsprechend äußert er sich auch über seine

γ) messianischen Thaten, die er im Unterschied von der Lehre (λογος) durch ἐργα bezeichnet, worunter be-

sonders die Wunderthätigkeit befaßt ist; er sagt, es seien Werke des Vaters, 10, 37. 38. Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so glaubet mir nicht; wenn ich sie aber thue, so sollt ihr, wenn ihr mir auf mein Wort hin nicht glaubt, doch meinen Werken glauben, damit ihr erkennt und glaubt, daß in mir der Vater und ich in ihm sei. An seinen Werken als Werken des Vaters sollen und werden sie erkennen, daß der Vater in ihm und er im Vater sei, also daß eine wechselseitige Lebenseinheit zwischen ihm und dem Vater bestehe, eben weil der Vater durch ihn redet und thut, Joh. 14, 10. 11; 5, 19. 20. Auch an letzterer Stelle sind die Werke genannt, und zwar im Sinne seines messianischen Wirkens, namentlich als das Lebengeben vermöge seiner Sohnschaft und vermöge seines Herabgekommenseins vom Himmel; er ist das der Welt das Leben gebende Himmelsbrot, der durch sein Wirken Leben giebt, aber eben hiermit ist schon wieder auf seine Person zurückgewiesen. Und ebenso redet der Herr von seinem messianischen Wirken, namentlich seinen Wunderthaten bei den Synoptikern; nicht nur bezeichnet er seine verschiedenen Wunderthaten in Verbindung mit seiner den Armen als den Erlösungsbedürftigen gegebenen Heilsbotschaft als das Kennzeichen, daß er der sei, der da kommen solle, und man keines andern warten dürfe, und zwar mit Rückbeziehung auf die Prophetie, Matth. 11, 3—5, sondern er erklärt auch ausdrücklich, daß er diese Thaten in der Kraft Gottes vollziehe, Matth. 12, 28; er sagt dies zunächst von der dort besprochenen Teufelsaustreibung, indem er äußert: wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes über euch gekommen, ist schon da, die siegreiche Gotteskraft waltend in eurer Mitte ist ja dann schon vorhanden, und eben damit das Reich Gottes. Was er hier sagt, sagt er in der

Parallele Luk. 11, 19. 20 mit ἐν δακτύλῳ θεου, mit der Kraft, dem Finger Gottes. Seine Thaten sind Wirkungen der göttlichen Kräfte. Diesem Standpunkte entspricht nun auch, was Jesus über

δ) sein sittliches Verhalten äußert; er ist sich nicht nur bewußt, daß ihn niemand einer Sünde zu zeihen vermag, Joh. 8, sondern auch, daß er allezeit das thue, was dem Vater, der ihn gesandt hat, wohlgefällig sei, und daß ihn deswegen der Vater nie allein, nie ohne seine lebenskräftige Gegenwart und Gemeinschaft lasse, immer mit ihm sei, V. 29; also ist sein Handeln immer in Übereinstimmung mit des Vaters Willen, wie es in des Vaters Kraft geschieht. Daher auch dieses Bewußtsein von der steten, ununterbrochenen Übereinstimmung mit des Vaters Willen, und des steten Beifalls des Vaters, gegenüber seinem Handeln, welche hervorgeht aus der Zuversicht, V. 46, daß ihn niemand einer Sünde zeihen kann, und ebenso, 4, 34, dem Bewußtsein, das er ausspricht in den Worten: „Meine Speise ist, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat und vollende sein Werk"; nachdem er eben, als die Jünger aus der samaritanischen Stadt mit Lebensmitteln gekommen waren, geantwortet hatte: „Ich habe eine Speise zu essen, welche ihr nicht kennt"; er habe eine innerliche geistliche Nahrung, und das sei eben das Thun des göttlichen Willens und Vollbringens des ihm vom Vater aufgetragenen Werkes. Sein Handeln als sittliches ist es also, das ihn innerlich nährt, so daß es als das Vollbringen des göttlichen Willens und als das Handeln in der steten Übereinstimmung mit demselben und mit dem Bewußtsein des ununterbrochenen göttlichen Wohlgefallens eine vollkommene, innerlich belebende, sein inneres Leben nährende Befriedigung mit sich führt. Nur der ein-

fache Ausdruck für diese innere Befriedigung beim Rückblick auf seinen nun sich abschließenden Lauf auf Erden ist es, was wir im hohenpriesterlichen Gebet gleich am Anfang ausgesprochen finden, namentlich 4—6. Bei den Synoptikern ist von der größten Bedeutung teils überhaupt in der Darstellung seines ganzen Lebens das überall hervortretende Bewußtsein der Einheit mit dem göttlichen Willen, und besonders dann der Ausspruch in der Bergrede, Matth. 5, 17—20, daß er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, und wie er das nicht bloß vom Lehren, sondern auch vom Thun, von der praktischen Thätigkeit versteht, leuchtet hervor aus V. 19: wer diese Gebote thut und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich. Und da er offenbar in dieser Bergrede sich nicht nur als ein Glied des Himmelreichs, sondern als Herr desselben benimmt, um dessentwillen die Genossen desselben auch willig leiden sollen, V. 11, so sehen wir, wie er die Aufgabe, Gesetz und Propheten zu erfüllen, die er sich zuschreibt, im vollständigen, absoluten Sinne verstehen muß. Daher ist er auch nicht zufrieden, als der reiche Jüngling, Matth. 19, ihn als guten Meister anredet, vielmehr hält er eben dem, der bei ihm nichts als einen guten Lehrer sucht, entgegen, V. 17: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott.“ Nicht als tadelte er das Prädikat gut. Er tadelt die Voraussetzung, unter welcher der junge Mann ihm mit so großer Prätension den Titel des guten Meisters giebt, tadelt die Voraussetzung, daß er eben, ihn für einen Menschen nehmend, ihn einen guten Meister im Sinne pharisäischer Gerechtigkeit nennt, und deutet deswegen auch im Folgenden an, wie der Mensch durch eigene Kraft nicht in das Himmelreich komme, so wenig als ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, daß aber, was bei Menschen unmöglich,

bei Gott möglich ist. Womit eben bestätigt wird, daß er sich selbst aus der ganzen Kategorie derjenigen, welche erst in das Reich Gottes zu kommen haben, sei es als Lehrer, Meister oder Schüler ausschließt. Daher unsere Stelle nicht den Einwand begründen kann, als hätte er ein anderes Bewußtsein gehabt, als das der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Willen.

ε) Merkwürdig ist noch unter den Aussprüchen über seine Wirksamkeit auf Erden, daß als ein wesentlicher Teil derselben von ihm sein Tod bezeichnet wird, und zwar wieder mit solchen Momenten, welche wesentlich auf die höhere Stellung seiner ganzen Person deuten. Er setzt denselben in Verbindung mit der Auferstehung: so schon, wenn er überhaupt sein Leiden und Sterben ankündigt, wie bei den Synoptikern und Johannes, weiter aber ausdrücklich, wenn er lehrt, wie Joh. 10, 17. 18, er hat die Macht sein Leben zu lassen und hinzugeben, aber zugleich, wenn er dies thut, es wieder an sich zu nehmen (der Tod ist für ihn nicht eine Naturnotwendigkeit; denn einesteils ist er der sündlos Heilige, der wie von der Sünde, so auch vom Tode frei ist, anderseits hat er das göttliche, ewige Leben in sich); und eben darum liebt ihn der Vater, weil er sein Leben läßt; es ist sein Entschluß, der aus seiner freien Liebe zu Gott und den Menschen hervorgeht; sein Tod ist eben darin das Darreichen einer belebenden Geistesspeise, ein Sich-hingeben an Gott für die Seinen, auf daß auch sie geheiligt werden in der Wahrheit, Joh. 17, 19, ein Tod zur Vergebung der Sünden, vgl. Matth. 20, 28, Joh. 3, 14, vgl. 15, lauter Stellen, auf welche wir in der Lehre von der Erlösung zu kommen haben, welche aber hier Erwähnung verdienen, weil sie zeigen, wie der hohe Begriff von seiner Persönlichkeit sich auch in den Aussprüchen über

seinen Tod herausstellt. Daran schließen sich noch die Aussprüche des Herrn über seine Wirksamkeit in seinem erhöhten, verklärten Leben. Er schreibt sich in diesem Zustande zu, in der Einheit mit dem Vater bei den Gläubigen Wohnung zu machen, Joh. 14, 21. 23, eine segnende, stete und helfende Gegenwart bei den Seinen, Matth. 18, 20; 28, 20; schreibt sich weiter zu die Sendung des heiligen Geistes zugunsten seiner Gläubigen, die Geistesmitteilung (s. unten), die Erhörung des Gebetes der Seinigen, Joh. 14, 13. 14, die Totenerweckung Joh. 5, 21. 24; 6, 39. 54, endlich das Gericht Joh. 5, 17. 22, vgl. 30. Matth. 25, 31 ff. vgl. 24, 30. 31. Die Thätigkeit Jesu ist eine das Menschliche durchaus überragende, zwar in Form menschlicher Thätigkeit, aber durchweg aus göttlicher Lebensfülle hervorgehend, und zwar sowohl, sofern er sie sich zuschreibt, jetzt in seinem niedrigen Dasein, als noch mehr, sofern er sich dieselbe nach seinem ihm erst bevorstehenden göttlich-verklärten Zustand zuschreibt; insbesondere eine Thätigkeit, welche die Überwindung der Sünde in sich schließt, teils sofern sie im allgemeinen eine richtende, teils sofern sie eine Leben gebende ist. Je mehr er sich nun dies zuschreibt und auf der anderen Seite die Sünde als in der Menschheit allgemein bezeichnet, desto mehr wird er dadurch eben über die Stufe der letzteren erhoben, daß er in den Komplex der Sünde gar nicht verwickelt ist, vielmehr sie schlechthin überwindet, teils sie richtend, teils ihre Vergebung, ihre geistige Auflösung in der Auflösung des Todes als der Sündenfolge herbeiführend. Seine Thätigkeit ist in diesem Gegensatze und dieser Überwindung kurz bezeichnet, und charakterisiert eben damit seine Person als die über die Menschheit schlechthin erhabene. Denn sie erklärt sich eben als solche nur aus dem höheren Sein, das

er sich selbst zuschreibt und welches diesem seinem zeitlichen Leben zugrunde liegt.

5. Welcher Begriff von Jesu Persönlichkeit, namentlich von ihrer höheren Seite ergiebt sich nun aus der bisherigen Darstellung? Er ist als der im irdischen Leben erschienene, in die Welt gekommene, einerseits Mensch, der, wie die Vergleichung seiner Geschichte beweist, das ganze Maß des menschlichen Geschickes von der Geburt bis zum Grabe erfüllt hat, anderseits göttlichen Wesens, eine in menschlicher Erscheinung zeitlich aufgetretene Persönlichkeit, in welcher die göttliche Lebensfülle wohnte, zwar in der Weise des Sohnes, zwar als mitgeteilt, und darum unterscheidbar von dem mitteilenden göttlichen Wesen, dem Vater, aber persönlich, so daß die mitgeteilte göttliche Lebensfülle in ihm einen eigenen Lebensherd bildete und sich von ihm aus weiter mitteilte. Daher er derjenige ist, durch welchen die göttliche auf die Welt und insbesondere die Menschen gerichtete Thätigkeit vermittelt ist, die richtende sowohl als die Leben gebende. Und wie diese göttliche, nach außen gerichtete Thätigkeit durch ihn geht, so ist er auch der Gegenstand der göttlichen Liebe, des göttlichen Wohlgefallens, ja ist dies, abgesehen von seiner zeitlichen Erscheinung in der Welt, auch in seiner Präexistenz.

Aber es fragt sich nun weiter, wie wir eben nach seinen Aussprüchen seine Person vor ihrer Erscheinung zu denken haben. Das Subjekt aller seiner Aussprüche ist der Erschienene; auch wo er sich den Sohn Gottes nennt, geht dies nur auf die ganze Person des Erschienenen, nie wird die vorweltliche Persönlichkeit Sohn genannt; er nennt die beiden Seiten seines Wesens nie ausdrücklich abgesondert, um ein gewisses Prädikat auf die eine zu beschränken; daher er sich auch in gewissen Aussprüchen hohe, die Verklärung

in sich schließende Prädikate beilegt; seine Aussprüche aber von der Präexistenz lassen sich bei Johannes nur so erklären, daß er sich eine vorweltliche Persönlichkeit beilegt, unterscheidbar von der Persönlichkeit des Vaters, Joh. 17, 5 — denn beim Vater hat er die Herrlichkeit gehabt und ist Gegenstand seiner Liebe gewesen (25) — aber in derselben Wesensgleichheit mit demselben, wie nachher der erschienene Christus. Diese vorweltliche Persönlichkeit ist der göttliche Lebensfocus, von welchem aus sich von Anfang an alles göttliche Leben der Welt mitteilt und von welchem namentlich in der alttestamentlichen Ökonomie eine heilsame Wirksamkeit über die Menschen ausging, Joh. 8, 56—58, und sie trug zugleich die Potenz zur Menschwerdung oder, wie er selbst sagt, Joh. 16, 28, zum Kommen in die Welt in sich.

Dieser Begriff von der realen Präexistenz, wie er sich aus ungezwungener Erklärung seiner Aussprüche ergiebt, ist vollkommen angemessen derart, wie die Apostel die Lehre des Herrn entwickelt haben, sowohl Johannes als Paulus.

Johannes geht da, wo er nicht geschichtlich die Reden Jesu überliefert, sondern in seinem eigenen Namen lehrt, auch ein auf den noch nicht erschienenen Herrn. Im ersten Brief bezeichnet er ihn als das Leben, welches beim Vater war und uns erschienen ist, und zwar das ewige Leben (1, 2), das von Anbeginn beim Vater seiende (1, 11), das aber in der Zeit und den Menschen, zunächst den Aposteln erschienen ist. Rückwärts von dieser Erscheinung ist es das ewige Leben, das bei dem Vater, also von ihm unterscheidbar ist, wodurch der Vater eben Vater ist. Dies führt auf Joh. 5, 26 zurück. Noch schlagender ist der Begriff ausgeprägt im Prolog des Evangeliums. Der im Fleisch erschienene (14) Jesus Christus (17), durch welchen den Menschen

Gnade und Wahrheit geworden ist, ist das Wort, das im Uranfang war, bei Gott war, Gott selbst war, und doch anderseits von Gott unterschieden; das Wort, durch das alle Dinge geworden sind, in dem das Leben und Lebensprinzip der Welt und der Menschheit enthalten ist (3, 4); er ist es, durch welchen alles göttliche Licht und Leben der Welt und der Menschheit zukommt, aber diese göttliche Licht- und Lebensfülle, welche durch ihn ihr vermittelt wird, ist in ihm persönlich, und zwar von Anfang an. Demgemäß ist er es nun, durch welchen schon im Verlauf der alttestamentlichen Ökonomie der Menschheit Licht und Lebenskräfte zukommen (V. 9. 10) und durch welchen, als den Fleischgewordenen (V. 14), sich Gott als voll Gnade und Wahrheit kundgiebt, er ist daher, wie er selbst sagt (14, 6), die Wahrheit und das Leben, Auferstehung und Leben. Daraus erhellt, wie Johannes die referierten Reden des Herrn verstand, nämlich durchaus als eine reale Präexistenz in sich schließend.

Entsprechend ist nun auch die Art, wie Paulus den Begriff von der Person des Sohnes Gottes näher bestimmt hat. Er ist als der Erschienene, σαρξ γενομενος, κατα σαρκα, eben darin als Sohn Gottes definiert in Kraft des πνευμα ἁγιωσυνης, das in ihm ist, wie die σαρξ; wie denn der Herr selbst der Geist ist (2 Kor. 3, 17); und Christus ist nicht von der Erde, wie der erste Mensch, sondern der Herr vom Himmel (1 Kor. 15, 47), insofern himmlisch (48), wesentlich erhaben über den ersten Urmenschen, bestimmt zu einem zweiten Urmenschen, und dieser Herr vom Himmel ist das Ebenbild Gottes, 2 Kor. 4, 4, des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene, gegenüber von jeglichem Geschöpfe, Kol. 1, 15. Hebr. 1, 2 ff.; in dem Sinn, daß in ihm und zu ihm, oder für ihn alles geschaffen ist und alles

in ihm seinen Bestand hat und in ihm, dem Erschienenen, die ganze Fülle der Gottheit wohnt, in leiblicher Ausprägung (Kol. 2, 9), und er eben daher auch der Erstgeborene von den Toten ist (1 Kor. 15, 20). Diese entwickeltste apostolische Lehre von der Person Jesu ist nichts anderes als eben die Entwickelung dessen, was wir in seinen eigenen Aussprüchen haben; namentlich der Begriff des Ebenbildes liegt deutlich genug in den johanneischen Reden. Diese apostolische Lehrweise erklärt sich uns nur durch die Voraussetzung jener Lehre Jesu selbst. Der Sohn ist also seinem höheren Wesen nach dem Vater gleich und in Einheit mit ihm. Darauf führen seine Aussprüche um so mehr, wenn wir sehen, wie er einerseits voll Demut sich aussprach und handelte und anderseits gemäß der ganzen heiligen Schrift an der Einheit Gottes festhielt. Hiernach kann aber das höhere Wesen in ihm nichts als ein dem Vater wesensgleiches sein, wie dies die Apostel, welche sich auf diese Lehre näher eingelassen haben, auf das deutlichste aussprechen; so Paulus, der Christum als den Geist schlechthin bezeichnet, als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, und der in den Gläubigen als das sie belebende, wahrhaft göttliche Prinzip ist. Christus ist in ihnen, Röm. 8, 10, so gewiß, als Gottes und Christi Geist in ihnen ist. Eben darum haben die Apostel keinen anderen Totaleindruck von dem Umgange mit ihm in ihren Beruf mitgenommen als eben den, vermöge dessen sie ihn als den Herrn anbeteten, vor ihm die Kniee beugten, ihn anriefen, Röm. 10, 13; vgl. 12. u. 9. In dieser Betrachtung kann uns die Rücksicht auf Stellen nicht irre machen, in welchen Jesus sich dem Vater offenbar unterordnet, schon dadurch, daß er sich den Sohn nennt und alles als ihm vom Vater übertragen bezeichnet, ferner indem er zum Vater betet, ja wenn er ausdrücklich sagt:

„Der Vater ist größer als ich", Joh. 14, 28. Denn alles dies redet der Erschienene, der Menschgewordene, der nicht nur Gottes-Sohn, sondern in der Einheit derselben Person Gottes- und Menschen-Sohn war. Aber auch wo er überhaupt eingeht auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater, muß er kraft dieses Begriffes selbst notwendig, indem er sich den Sohn nennt, sein Sohnesleben als ein vom Vater ihm mitgeteiltes darstellen, daher er auch alle seine Thätigkeit wieder als Thätigkeit des Vaters darstellt. Er ist das Ebenbild des Vaters, wie dies Paulus bestimmt ausprägt, und mit besonderem Nachdrucke der Hebräerbrief (1, 3). Aber des Vaters Lebensfülle ist ihm eben ganz mitgeteilt, so daß er sie in sich selber hat, er ist das wesensgleiche Ebenbild, d. h. eben die göttliche Lebensfülle ist in ihm auf Sohnesweise; es ist in ihm dieselbe Lebensfülle wie im Vater, nur ist sie mitgeteilt und wesens-ebenbildlich. Das ist die Anschauung des ganzen Neuen Testamentes. Beides ist beisammen, das Mitgeteilt-sein und die Wesenseinheit, das Wesen ist nicht dadurch ein anderes geworden, daß es ein mitgeteiltes ist.

Anmerkung. Von den beiden Begriffen Menschensohn und Gottessohn sind wir ausgegangen. Er ist beides in einer und derselben Persönlichkeit nach seiner durchgängigen Darstellung bei Johannes und den Synoptikern, und beides gehört so zusammen, daß eins das andere zu seiner Voraussetzung hat, eins das andere fordert. In dieser einen Persönlichkeit hat er Fleisch und Blut, eine vollständige menschliche Leiblichkeit, wie sich aus den Stellen, die von seinem Tode und vom heiligen Abendmahl handeln, ergiebt, Matth. 26, 26. 28. Mark. 14, 22. Luk. 22, 19. 20. Er hat aber auch eine Seele, ψυχη, die er in seinem Tode dahingiebt, Matth. 20, 28; 10, 15. 17. 18. Joh. 10, 15.

17. (15, 13) und von der er auch, abgesehen von der Auflösung seines irdischen Lebens, redet, Joh. 12, 27, woraus hervorgeht, wie irrig in neuerer Zeit behauptet worden ist, bei Johannes vertrete der λογος die Stelle der menschlichen Seele; wenn er σαρξ geworden ist, so schließt dies eben den Begriff der ψυχη mit ein, daher das vollständige Geistesleben trichotomisch geteilt wird, 1 Thess. 5, 23, er schreibt sich ein Herz zu, Matth. 11, 29, als den Mittelpunkt seiner Persönlichkeit, oder seiner Demut als der Grundgesinnung seines sittlichen Lebens, als einer wahren in diesem Innersten gegründeten Demut. Sterbend empfiehlt er seinen Geist in die Hände seines Vaters, so ist der Geist in ihm geeint mit Fleisch und Blut, es ist aber diese organische Verbindung wie überall vermittelt durch eine ψυχη. Man sieht es aber an seinen Reden von seiner σαρξ und αἷμα, σωμα und αἷμα (Joh. 6. Matth. 26), aus der Einsetzung des Abendmahls selbst, wie bei ihm das σωμα vom πνευμα aus durch die ψυχη als die von aller Sündenbefleckung freigebliebene, durchleuchtet und mit göttlicher Lebenskraft durchweht ist, und wie dadurch dann von ihm aus nach der ganzen Darstellung der Evangelien die göttlich belebende und heilende Kraft auf andere überging.

6. Wir haben bisher die Aussprüche Jesu alle zusammengenommen ohne Unterschied der Evangelien, weil sie sich eben alle zusammengefügt haben. Es ergiebt sich nun aber die Frage, ob nicht die synoptischen Aussprüche in Vergleichung mit den johanneischen als heterogen erscheinen, so sehr, daß sie von denselben abgesondert werden müssen? Das kann keinem Zweifel unterliegen, daß die allermeisten Aussprüche Jesu über seine Person überhaupt und insbesondere die Mehrzahl derer, welche die höchsten Prädikate seiner Person darbieten und mithin die Grundlage

für den hohen Begriff derselben bilden, johanneischen Ursprungs sind.

Was uns die Synoptiker von Reden des Herrn überliefern, ist teils nicht ebenso prägnant, teils, was weiter hinaufreicht, dem Umfang nach beschränkter, es sind verhältnismäßig nur wenige Aussprüche, wenn man sie mit den johanneischen vergleicht; allein es ist doch alles Wesentliche darin teils mitgegeben, teils mitverbürgt, was die reichhaltigeren johanneischen Reden darbieten. Auch bei den Synoptikern spricht Jesus davon, daß er von Gott gesandt sei, Matth. 10, 40. Luk. 9, 48. Mark. 9, 37, und zwar als von einem eigentümlichen Vorzug seiner Person, weshalb es nicht möglich ist, nur den niedrigen Sinn dieses Ausdrucks anzuwenden (s. oben). Auch hier sagt er ferner, er thue seine Wunder in der Kraft Gottes, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20, er treibe namentlich die Teufel aus, weil er der Stärkere sei, Luk. 11, 22. Matth. 12, 29. Mark. 3, 27, und zum Beweis, daß eben jetzt das Reich Gottes gekommen sei in ihm und mit ihm. Er behauptet, er allein sei es, der die adäquate Gotteserkenntnis besitze und mitteile, Luk. 10, 22, ihm sei alles vom Vater übergeben, Matth. 11, 27. Luk. 10, 22, alle Gewalt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18, er sei wirksam gegenwärtig unter den Seinen bis an das Ende der Tage (V. 26) wie die Schechinah (s. oben) 18, 20, er werde seinen Jüngern die ihnen vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden, Luk 24, 49 (Apg. 1, 4. 5), daß sie mit dem heiligen Geist getauft werden, wie sich der Täufer (wie auch im Evangelium Johannis) den erscheinenden Christus als den gedacht hatte, der mit dem heiligen Geist taufe. Ferner erklärt der Herr, er werde seine Jünger im richtigen Moment mit Kraft und Weisheit ausrüsten, um sich zu verantworten, was auf das-

selbe zurückführt, indem es eben des Vaters Geist sein werde, der in ihnen und durch sie reden werde, Luk. 21, 14. 15. Matth. 10, 19. 20. Mark. 13, 11. Luk. 12, 11f., ihm sei das Gericht übertragen über alle Menschen, a. a. O., in mehreren Parabeln und 16, 27; 7, 21—23, er werde erhoben zur rechten der allmächtigen Gotteskraft, Matth. 26, 64, im Himmel, so wiederkommen, Matth. 24, 29—31. 37. 39, die Engel seien sein, ihm dienstbar, Matth. 13, 41, vgl. 46; 16, 17; 25, 31; vgl. Ephes. 1, 21. 22. Wie er sich auf Erden als den betrachtet, der Gesetz und Propheten erfülle, und der hier die Sünden vergebe im Namen des Vaters, so daß er auch die äußeren Sündenfolgen aufzuheben vermöge, Matth. 9, 4—7, und der sein Blut vergieße zur Vergebung der Sünden, Matth. 26, 28, so auch als den, der den Geist mitteilt, das Gericht übt, und in Herrlichkeit, als dem über alles im Himmel und auf Erden Gewalt gegeben ist, sein Reich vollendet.

Mit Recht erkennt Strauß (I, 483) an, daß auch die Synoptiker für Gegenwart und Zukunft Jesu die höchste menschliche Würde zuschreiben, das erhabenste Verhältnis zur Gottheit; allein er sagt damit zu wenig; was er sich vindiziert, übersteigt alles menschliche Maß, er ist auch in den synoptischen Aussprüchen der, der von der Sünde erlöst und der die beiden entschieden göttlichen Wirkungen vollbringt, das Richten und das Erlösen. Wir haben allerdings den wichtigen Unterschied, daß die synoptischen Aussprüche keine Aussage über die Präexistenz darbieten; es ist das aber nicht entscheidend, da sie uns wenigstens solche referieren, in welchen die Wesenseinheit mit Gott unverkennbar enthalten ist. Wir haben eine reiche Auswahl von Aussprüchen bei den Synoptikern über seine Verklärung, wie er sie als eine bevorstehende ankündigt. Diese sind

schlechthin nicht niedriger, als was uns der Herr bei Johannes über seine Verklärung sagt. So, wenn wir ausgehen wollen von den Funktionen, die er sich als dem Verklärten zuschreibt. Er ist der Richter aller Welt, aller Völker, so schon in der Bergpredigt, Matth. 7, 21—23, nicht erst in den späteren Parabeln und Reden (16, 27). Denken wir nun, was vom altteſtamentlichen Standpunkte im Begriff des Richters liegt, ebenso vom alt- und neuteſtamentlichen Standpunkt im Begriff des Richters über den sittlichen Wert des Menschen, worin ja ein schlechthin untrügliches Urteil über das Verborgenste nicht nur des menschlichen Thuns und Lassens nach außen, sondern auch über den innersten Herzensgrund begriffen ist. Christus kann auf biblischem Standpunkt nicht Richter sein, ohne wahrhaft göttliche Qualität, ohne Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allmacht, auch um das Urteil zu vollstrecken. Eben daraus ergiebt sich dann, wie ernstlich andere Prädikate gemeint sind, welche er auch bei den Synoptikern sich zueignet, daß ihm nicht nur alles übergeben, sondern alle ἐξουσια im Himmel und auf Erden vom Vater übertragen ist, Matth. 28, 18; vgl. 11, 27. Luk. 10, 22, wie er denn auch zu dem Hohenprieſter sagt: „Ihr werdet von nun an sehen des Menschensohn sitzend zur rechten der Kraft", d. h. wie es sonst von den Aposteln ausgedrückt wird zur rechten Gottes (s. auch Mark. 16, 19). In diesem Ausdrucke ist Ps. 110, 1 auf Christus angewendet, und zwar in seinem Verhältnis zu Gott dem Vater. Und sonach ist ihm eben die volle Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und zwar als an der göttlichen Thätigkeit und Seligkeit zugeschrieben, mit der Wirkung, daß alle Feinde seiner Person und Sache, die eben daher auch Feinde Gottes sind, überwunden sein werden, was namentlich Paulus dogmatisch weiter entwickelt

hat, 1 Kor. 15. Dies hat seine Wurzel eben hier in dem Ausspruche des Herrn, Matth. 26, 64. Aber nicht nur von seiner künftigen Verklärung, vom Stande seiner Erhöhung gelten solche Prädikate; schon vor seiner Erhöhung sprach er das Wort Matth. 28, 18, ja selbst während seiner Niedrigkeit sprach er Matth. 11, 27, vgl. Luk. 11, 22, wovon dann eine Anwendung gemacht wird auf seine Erkenntnis (eben Matth. 11, 27). Dies ist nun eben einer der intimsten Aussprüche Jesu über seine Person; wohl handelt er hier bloß von seiner Erkenntnis, aber was von ihr gilt, das gilt auch von der Fähigkeit und Thätigkeit seiner Person überhaupt, von seinem Leben und seiner Persönlichkeit; denn seine Erkenntnis kann keine andere sein als eine seiner Persönlichkeit angemessene; nun aber setzt er die Einheit der Erkenntnis zwischen sich und dem Vater und sagt namentlich, daß niemand den Vater kenne als er und niemand ihn als der Vater; also steht er in diesem Verhältnis der Einheit zum Vater, vermöge dessen eben eine Einheit der Erkenntnis zwischen beiden stattfindet, und so finden wir noch Stellen, welche man sonst in der Lehre von der Person Christi eigentlich nicht in Anschlag bringt und die doch im Grunde nichts sind als praktische Folgerungen aus diesem Satze; es sind die praktischen Stellen, wonach er sich selbst wie Gott zum höchsten Zwecke der Menschheit macht, wenn er sagt, daß man um seinetwillen leiden solle, Matth. 5, 11 oder 10, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert." Und so kann es uns nicht befremden, wenn der Herr in einer Stelle sich als den Sohn mit dem Vater und Geist zusammenstellt, um zu erklären, daß die Apostel taufen sollen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, Matth. 28, 19; gleichsam als wäre es ein ὄνομα, um so weniger, wenn

wir daran denken, daß er eben bei den Synoptikern von sich sagt, daß er den Seinen den Geist, die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe mitteilen, Kraft und Weisheit zum Reden geben werde, Luk. 29, 15: So werden sie mit dem heiligen Geist getauft werden. So ist es nun natürlich, daß sie nicht nur auf den Vater und den Geist taufen sollen, sondern auch auf den Sohn, der mit dem Vater den Geist sendet. Alle diese Aussprüche und Prädikate des Selbstzeugnisses aber zeigen, wie nichtig die Ansicht ist, Jesus erscheine innerhalb des synoptischen Kreises bloß als ein mit dem göttlichen Geiste ausgerüsteter Mensch. Eine eigentümliche Übereinstimmung zwischen den Synoptikern und Johannes ergiebt sich auch aus der Vergleichung des Gerichtes vor dem Synedrium und der Feindseligkeiten, welche ihm nach Joh. 10 begegnen. Hier wollen ihn die Juden steinigen, nicht weil er sich für den Messias, sondern weil er sich als eins mit dem Vater erklärt, dort ist doch der Grund seiner Verurteilung auch nicht bloß, daß er der Messias, sondern daß er dies in einem so hohen, den Juden ungewöhnlichen Sinn zu sein behauptet; das scheint dem Hohepriester eine Gotteslästerung einzuschließen. So wenig derogieren die synoptischen Aussprüche also der Person Jesu, daß sie vielmehr auf nichts Geringeres führen als die Lebens-, Wissens- und Krafteinheit, die er mit dem Vater hat, als der, der zugleich Mensch geworden ist; nur das bringen noch die johanneischen Aussprüche von der Präexistenz dazu, daß sich das Bild vervollständigt durch den Blick rückwärts auf den noch nicht Erschienenen, der aber vor Grundlegung der Welt war, unterschieden vom Vater und doch eins mit ihm.

Aber diese reichhaltige tiefe Lehre hat auch schon ihre Anknüpfung im Alten Testamente. Das ganze Alte Testa-

ment hat in Beziehung auf den Messias als Gottes-Sohn gewisse Aussprüche, welche weiterführen und leiten konnten schon in der alten Zeit, als nur zu einem historisch-theokratischen Begriff des messianischen Königs, und dies bestätigt und erklärt, wie die ganze apostolische Anschauung so leicht übereinstimmend das Selbstzeugnis Jesu über sein höheres Wesen aufnehmen und dies so Gemeingut der evangelischen Berichte werden konnte. In der Kürze können wir uns hier auf diese Lehre berufen.

Schon bei Jesajas finden wir nicht nur in Kapitel 11 in der Art und Weise, wie dem geweisagten Messias der Geist zugeschrieben wird, einen weitführenden Wink. V. 1. 2: Der Geist des Herrn ruht auf ihm, und dann wird er ihm als siebenfaches Prädikat zugewiesen, wie es scheint absichtlich, um anzudeuten, daß der Geist des Herrn in seiner ganzen Fülle auf diesem Messias ruht. Das bildet einen Übergang von Stellen, die bei der gewöhnlichen theokratischen Anschauungsweise stehen bleiben, zu einer höheren Anschauung. Jene glorreichen Namen, die dem Messias erteilt werden, Jes. 9, 5. 6: Wunderrat, Gottesheld, Vater der Ewigkeit, Friedefürst, führen genau genommen über das Maß des Menschlichen hinaus, wenn man es auch nur so nimmt: ein Wunder von einem Rat, ein Gott von einem Helden. Am prägnantesten würde es sein bei der Übersetzung: starker Gott, Heldgott, אל גבור. Abgeschwächt ist es schon bei der angeführten Übersetzung: Gottesheld, ein Gott von einem Helden, wobei wir auf die weitere Bedeutung des göttlichen Namens im Alten Testamente zurückkommen könnten, in welcher dieser machmal den obrigkeitlichen Personen beigelegt wird, wie sich Jesus darauf beruft Joh. 10, 34. 35. Ps. 82, 6 (s. oben). Aber wie das Wunder und der Gottesname schon über das menschliche Maß hinausführen,

so auch wieder der Name Vater der Ewigkeit, wenn es auch zunächst nur bedeutet, daß er Vater des Volkes auf ewige Zeiten ist. Und es erinnert dies daran, wie der Knecht Gottes, nachdem er sein Leben als Schuldopfer dargebracht, nun eine unaussprechliche Lebensdauer hat. Dies also sind die Grenzmarken, wo die theokratische Anschauung der messianischen Person an eine höhere angrenzt. Aber etwas mehr ragt in dieselbe schon hinein Micha 5, 1, wo von dem, der aus Bethlehem Ephrata hervorgehen soll, als der über das Volk Gottes Herr sei, gesagt ist, seine Ausgänge seien von Anfang und von Ewigkeit. Man kann dies nicht von seinem alten Stamme deuten, da dies nichts ihm Besonderes ist; auch mit dem Gedanken, daß seine Ausgänge von alter Zeit her geweissagt seien, kann sich die theologische Auslegung nicht begnügen; es bleibt immer noch die Frage, ob damit nicht ein göttlich-ewiger Ursprung bezeichnet ist, oder dies: daß er derselbe ist, der sich von den ältesten Tagen der Menschengeschichte an auch geoffenbart hat in ihr durch die göttliche Heilsökonomie. Wir stellen dies nur als ein Fragezeichen auf; das ist eben das Eigentümliche des Alten Testamentes, daß es, wie überhaupt, so namentlich in einzelnen Aussprüchen über einzelne Begebenheiten so ahnungsreich ist in prophetischer Weise, ohne daß man die Sache auf das Evidenteste hinstellen kann. Das ist der Charakter der Prophetie, die eben erst in ihrer Erfüllung evident wird. Aber was wollen wir gegen jene Auslegung sagen, wenn wir auf Mal. 3, 1 blicken? wo zunächst von der Sendung des vorbereitenden Boten die Rede und dann gesagt ist: plötzlich werde zu seinem Tempel der Herr kommen, der Engel des Bundes, dessen sie begehren — ein ahnungsreicher Prophetenspruch, der durch die niederste Bedeutung, welche die Worte haben können, bei weitem nicht erschöpft

ist. Welches Herrn Tempel ist der Jehovatempel gewesen? Hat er wohl je als Tempel eines Engels gegolten? In welche Tiefe ließ dieser Prophetenspruch die Gläubigen hineinsehen! Ist aber der Messias der Herr, der zu seinem Tempel kommt, so sieht man wohl, inwiefern er Wunderrat, Gottesheld, Vater der Ewigkeit ist, wie der Geist Gottes in seiner siebenfachen Offenbarung auf ihm ruht, wie seine Ausgänge nach Micha von Uranfang gewesen sind, wenn man es auch dahin auslegen will, daß er von Anfang der Menschengeschichte an ausgegangen ist in die Menschheit, sich in dieser wirksam zu erzeigen. Mit einem Worte freilich hätten wir das Höchste, wenn die ältere Erklärung von Jerem. 23, 6; 33, 16 als stringent angesehen werden dürfte: sein Name wird sein Jehova, der unsere Gerechtigkeit ist, d. h. er ist Jehova, der uns als Gerechte behandelt, beglückt, beseligt u. s. f. Aber schon die Vertauschung mit der Gottesstadt in der zweiten Stelle muß Bedenken erregen, sodann ist in der ersten nicht evident, ob der Name auf den Messias oder auf Israel geht. Jedenfalls kann es heißen: Jehova ist unsere Gerechtigkeit. Mag es nun dann direkt auf den Messias oder auf Israel gehen, so ist damit gesagt, daß in dem Messias und durch ihn Jehova unsere Gerechtigkeit ist; was er selbst sei, ist damit nicht gesagt, nur die von ihm ausgehende Wirkung, daß in ihm und durch ihn Gott uns zu Gerechten macht, uns so behandelt und im vollen Maße segnet u. s. f. Aber das ist das Bedeutsame in dieser und einer Menge ähnlicher Stellen, daß sie zeigen, wie der Messias im Alten Testamente als das göttliche Organ über alle geschildert wird, daß in ihm und durch ihn eben der Bundesgott Jehova sich offenbart und für das Volk wirkt, so daß man zum mindesten sieht: er muß ein Organ sein, welches die Wirksamkeit Gottes in

sich schlechthin nicht hemmt, oder gar trübt und verdunkelt, sondern ein vollkommen klares Organ Jehovas. Und das ist der Begriff vom Messias, der jener neutestamentlichen Anschauung zugrunde liegt, in welcher er gleichen Wesens mit Gott ist, Lebens- und Wesenseinheit mit ihm hat und sein vollkommenes Ebenbild ist. Jener allgemeine Begriff ist im Neuen Testamente ein bestimmter und in seiner ganzen Fülle ausgeprägter geworden.

Die Anschauung, welche der synoptischen Auswahl der Aussprüche Jesu zugrunde liegt, konnte zu ihrem Resultat, auch ohne daß sie die bestimmte Lehre von der Präexistenz in sich aufnahm, somit ganz einfach durch die alttestamentliche Anknüpfung kommen. Im Messias erscheint Gott selbst, er ist insofern der κυριος, so stellen sie ihn dann auch geschichtlich dar, namentlich Matthäus und Lukas. Sie beginnen mit der übernatürlichen Empfängnis. Nicht von Menschen geht das persönliche Leben Jesu von Nazareth aus, nicht in der Weise, wie das Leben aller übrigen Menschen, durch die allmächtig belebende Gotteskraft wird ein neuer Lebensanfang gesetzt. Das Heilige, das aus dieser Mutter geboren wird, wird deshalb nach Luk. 1, 35 Gottes Sohn genannt werden, und dieser so in die Menschenwelt hineingetretene Jesus von Nazareth wächst auf zunehmend wie an Alter so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen und wird bei seiner Taufe, der er sich zunächst wie jeder andere an die Nähe des messianischen Reiches glaubende Israelite unterzogen hat, durch die göttliche Stimme als der Sohn Gottes bezeichnet, an dem der Vater Wohlgefallen hat, und zugleich mit der ganzen göttlichen Geistesfülle ausgerüstet, wie das letzte auch bei Johannes, der ja einen ganz andern Ausgangspunkt in seinem Evangelium hat, doch als wesentlich mit berichtet ist (1, 33). Von

unten gehen die Synoptiker aus wie von oben Johannes, aber der so als Messias Bezeugte offenbart nun mitten in seiner menschlichen Niedrigkeit seine göttliche Begabung und Herrlichkeit in seinen Reden und Thaten, in seiner ganzen Persönlichkeit, als ein Prophet mächtig in der That und Wort vor Gott und allem Volk, wie seine Apostel in der Zeit seiner Erniedrigung zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung bezeugten: er hat einen Höhepunkt seines Selbstzeugnisses Matth. 11 wie Joh. 17; infolge seiner Auferstehung bewährt er sich als den, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, und der bei den Seinen bis ans Ende bleiben will und sendet sie nun aus, alle Völker zu taufen. Sein Leben auf Erden ist eine in der Niedrigkeit erfolgte Erscheinung des Herrn vom Himmel, bis er durch Leiden, Tod und Auferstehung hindurch sich den Seinen geoffenbart hat und erkannt ist als dieser mit dem Vater wesensgleiche Sohn. Ähnlich ist das Ende bei Lukas, wo mit der Himmelfahrt geschlossen wird, wie bei Johannes der Schluß- und Höhepunkt seines Lebens ist, daß er von dem ungläubigsten seiner Jünger als sein Herr und Gott anerkannt wird, Joh. 20, 28, der hierbei nur darauf hingewiesen wird, daß er später, als er sollte, zu dieser Erkenntnis durchgedrungen ist.

3. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

§ 23.

In diesem Sohn ist der Vater verklärt, sofern derselbe der dem Vater wesensgleiche Offenbarer des Vaters und Mitteiler des göttlichen Lebens an die Welt ist.

Dieser Satz ist nur eine Folgerung aus dem Vorigen und verdient nur wegen seiner Wichtigkeit für den Gottesbegriff und die Lehre Jesu überhaupt eine eigene Stelle. Christus hat ihn selbst ausgesprochen, zunächst bei Johannes; aber die darin liegende Lehre ist auch in synoptischen Aussprüchen mitbezeugt. Wie in den Aussprüchen Jesu bei Johannes namentlich eine Wesenseinheit und Gleichheit zwischen Vater und Sohn ausgesprochen wird, so auch eine Verklärung des einen durch den andern, so 17, 1; 15, 31; 17, 5; 15, 32. In dem Augenblicke, als bei dem letzten Abendmahl der von Jesus deutlich erkannte und den Mitjüngern bezeichnete Verräter die Gesellschaft, in der er ein ungebührlicher Genosse war, verlassen hat, da spricht der Herr: νυν ἐδοξασθη ꝛc.: jetzt ist des Menschen Sohn verklärt, und Gott ist verklärt in ihm, und setzt hinzu: ist Gott in ihm verklärt, so wird Gott ihn auch in sich verklären und wird ihn bald verklären. Es ist also gesprochen

1) von einer Verklärung des Sohnes, die durch sein Leiden erfolgen wird und die er im Blick auf den nun seinem selbsterwählten verruchten Ziele entgegeneilenden Verräter als eine bereits vollendete Thatsache vorausnimmt. Die letzte entscheidende Wendung ist bereits im Gange, sie wird unaufhaltsam sich vollziehen und des Menschen Sohn dadurch verklärt werden, nämlich so, daß ihn Gott verklärt; er wird verklärt, weil es seine größte sittliche Thätigkeit ist, welche teils an sich selbst verherrlicht, teils durch ihre Wirkung auf die ganze Menschheit, und daran schließt sich dann die weitere Verklärung des Sohnes, nämlich die im Himmel, indem der Vater ihn in der Einheit mit sich verklärt, ihn in die Herrlichkeit aufnimmt, 17, 1, 5.

2) von einer Verklärung des Vaters im Sohne. Gott ist verherrlicht ἐν αὐτῳ, nicht bloß durch den Sohn,

sondern in ihm, in seiner Person; in dieser ist der Vater verherrlicht, indem er die göttliche Lebensfülle an den Sohn mitgeteilt hat, daß diese in demselben erkannt, der Vater in ihm geschaut wird; nicht bloß durch ihn oder durch seine Lehre den Menschen geoffenbart wird, 8, 19; 12, 45; 14, 9, sondern in ihm: so ist er das vollkommenste Organ des Vaters. Wie auch in Kap. 17, 1—6 dieses beides gesagt ist; einmal, daß der Sohn den Vater verklärt hat durch Vollendung des ihm auf Erden übertragenen Werkes, das die Mitteilung des ewigen Lebens an die zuvor fleischliche Menschheit zum Ziele hat (4. vgl. 2), namentlich durch Offenbarung des Namens Gottes an die Menschen, die der Vater zum Sohne hingezogen und ihm geschenkt hat (6), aber eben weil der Sohn den Vater verklärt hat, so geht nun die Bitte des Sohnes dahin, daß der Vater nun den Sohn auch verkläre (V. 1), damit hinwiederum diese Verklärung des Sohnes zur vollendeten Verklärung des Vaters ausschlage (vgl. V. 26). Also alles, was in der Person des Sohnes ist und in ihr und durch sie geschieht, vermöge seiner Lebenseinheit mit dem Vater, das zielt auf die Verherrlichung des Vaters, auf seine Offenbarung an die Welt und auf die Beförderung seiner Ehre in der Welt. Wenn der Herr diese Folgerung aus seiner Lehre vom Vater und Sohn unmittelbar nur bei Johannes ausspricht, so ist dieser Ausspruch doch bei den Synoptikern mitbezeugt, insbesondere durch Matth. 11, 27. Luk. 10, 22 (vgl. Joh. 6, 46). Hat der Sohn allein die vollkommene Erkenntnis des Vaters und es in seiner Macht, sie mitzuteilen, wem er will (wie denn umgekehrt auch nur der Vater die richtige Erkenntnis vom Sohne giebt, Matth. 16, 16), so ist der Vater in dem Sohne, in welchem er allein geoffenbart ist, auch verherrlicht, denn die Offenbarung seiner selbst als dessen, der

in Wahrheit der Vater Jesu Christi ist, als eine wirkliche Offenbarung, welche zugleich eine lebendige Erkenntnis mitteilt an die, welche dann nicht mehr fleischlich, sondern geistlich sind, wie sie Christo angehören (Joh. 17, 6) — eine solche Offenbarung ist zugleich Verherrlichung des Vaters, sie offenbart ihn in seiner ganzen Vollkommenheit, und so, daß er dann von den Empfängern auch verehrt und verherrlicht wird. So dient eben diese Stelle auch hier dazu, ein Zeugnis abzulegen für die Glaubwürdigkeit der Johanneischen Aussprüche Christi. Es ist dies aber von großer Wichtigkeit für den Gottesbegriff Jesu, daß Gott eben der im Sohn geoffenbarte und verklärte, daß er an sich der sich lebendig und lebenskräftig offenbarende ist. Und zwar ist die Offenbarung des Vaters im Sohn nicht beendigt mit dem Schlusse der irdischen Erscheinung Christi, vielmehr hat er scheidend sein Werk als ein fortgehendes bezeichnet, Joh. 17, 26: Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und werde ihn kund thun, und blickt dabei allerdings zunächst auf seine Jünger, zugleich aber weiterhin auch auf die, welche durch ihr Wort an ihn gläubig wurden (20). In beiden Evangeliengruppen weist er auf sein Wiederkommen hin, womit er eine Vollendung seines Werkes in der Zukunft in Aussicht stellt. Sein Wiederkommen geschieht aber noch näher in anderer Art, durch die Sendung seines Geistes und die damit zusammenhängende Einwohnung seiner und des Vaters in den Gläubigen, Joh. 14, 23. 26. Der Geist sollte ihn nach seinem Scheiden aus der Sichtbarkeit, als sein Stellvertreter, verklären (Joh. 16, 14) und wie alle Verklärung des Sohnes wieder zur Verklärung des Vaters ausschlägt, so auch hier. Er weist daher auf das Bestimmteste darauf hin, daß, indem er der Offenbarer und Verherrlicher des Vaters ist, dies ein fortgehendes und erst

in der Zukunft zur Vollendung kommendes Werk sei, namentlich erst durch den Geist vollendet, den er den Seinen verheißen (s. unten). So tritt hier abermals der charakteristische Begriff Gottes als Vater und Geist hervor. Vater ist er, indem er ein ihm verwandtes Leben außer sich setzt und dadurch sich offenbart und verherrlicht; Geist, indem er das vollkommenste Leben ist und doch als solches nicht in sich selbst verharrt, sondern sich wesentlich mitteilt. Dies ist nun näher bestimmt durch den Begriff des Sohnes. Darum hat Johannes so bestimmt ausgesprochen: Gott ist die Liebe, weil er ihn vor Augen hatte als den aus sich herausgehenden und Lebensgemeinschaft stiftenden, zunächst als die absolute Liebe des Vaters zum Sohne, Joh. 17, 24. 26, und dann die abgeleitete, die Liebe zu der Welt als der durch den Sohn zu rettenden und beseligenden, 3, 16, und eben daher an den Sohn glaubenden, vgl. Joh. 3, 16 und 15. 17, 26, aber eben deswegen ist nun die Lehre noch nicht erschöpft, der Sohn selbst redet von seiner Verklärung durch den Geist und muß, wenn er die Verklärung des Vaters in ihm lehrt, auch noch die Lehre vom heiligen Geiste beifügen.

4. Der Geist.

§ 24.

Die Lehre Jesu von der Verklärung des Vaters im Sohne ergänzt sich durch seine Lehre vom heiligen Geist, welche, wenn sie auch in gewisser Beziehung weniger entwickelt ist als die vom Sohne, doch die alttestamentliche Lehre vom Geiste Gottes dadurch wesentlich vollendet hat, daß sie den heiligen Geist als den vom verklärten Sohne

ausgehenden Geist bezeichnet, dessen eigentümliche Wirksamkeit in der Wiedergeburt des Menschen als die Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi sich beurkundet und erst nach der Verklärung Christi eintreten konnte.

1. Daß schon das Alte Testament eine Lehre vom Geiste Gottes enthält, darauf mußte schon in der Lehre vom Vater hingewiesen werden. Er wird רוח אלהים, רוח יהוה genannt, in zwei Stellen auch Geist des Heiligtums, nämlich Ps. 51, 13 und Jes. 63, 10, sodann in den Apokryphen *πνευμα ἁγιον*, Weish. Sal. 1, 5; 9, 17. Dieser Geist Gottes als der lebendige ist das in der Welt wirkende göttliche Prinzip, überall wirkend, Ps. 139, 7. Fürs erste in der äußeren Natur, Gen. 1, 2. Ps. 33, 6; 104, 30, gleichsam der belebende Odem Gottes, Gen. 2, 7. Hiob 33, 4, Geist, Hauch seines Mundes oder seiner Lippen, Jes. 11, 4, dann aber in der menschlichen Person, Hiob 32, 8, als belebendes Prinzip für Mut, Entschluß und That in Beziehung auf Kampf, Richt. 11, 29; 13, 25. 1 Sam. 11, 6, für körperliche Stärke, Richt. 14, 6; 15, 14, für heilige Kunstfertigkeit, Ex. 31, 3—5; 35, 31—35, für Regententugend, 1 Sam. 16, 13, für Weisheit, Hiob 32, 8. Jes. 11, 2, für sittliche Reinheit, Ps. 51, 13. Jes. 63, 10, besonders aber ist dieser Geist das wirkende Prinzip in der Weissagung, Num. 24, 2. 3. 1 Sam. 19, 20—23, aber er wirkt auch im theokratischen Volk nur sporadisch und im einzelnen, was schon Mose als einen Mangel empfand, Num. 11, 29. vgl. 14. 16. 17 und 25—28, um so mehr sollte er im ausgezeichnetsten Maße auf dem Messias ruhen, Jes. 11, 9; 61, 1 (vgl. Luk. 4, 18). Jes. 42, 1 (vgl. Matth. 12, 18) und sollte in der messianischen Zeit in reichem Maße ausgegossen werden über alles Fleisch, Joel

3, 1. 2, über jedes Alter, Geschlecht und Stand, Jes. 44, 3. Ezech. 36, 26. 27. vgl. 11, 19 und 39, 29. Sach. 12, 10. Und was früher nur als Gegenstand der Sehnsucht und des Bittens des Einzelnen erscheint, Ps. 51, 13, daß Gott in ihm ein neues Herz schaffe und ihm einen neuen gewissen Geist gebe, — ein kühner Gedanke, eine die Zeit weit überfliegende ahnungsreiche Bitte, die nur bei einer so tief religiösen Eigentümlichkeit wie die des Mannes, dem man den Psalm zuschreibt, Davids, denkbar ist, — das wird Gegenstand der messianischen Verheißung: daß Gott den Genossen seines Volkes ein neues Herz und zwar dadurch schenken wird, daß er seinen Geist in sie giebt, Ezech. 36, 26. 27. Hier nun tritt das Neue Testament ein, und zunächst der Herr selbst mit seiner Lehre und seiner Verheißung, das Neue Testament vollendet die Lehre des Alten Testaments vom Geiste, und der Herr prägt sie eben nur charakteristisch aus, so daß sofort auch die Apostel in dieser Weise fortfahren. Was das Sein des Geistes Gottes im Messias selbst betrifft, so wird dasselbe zwar auch im Neuen Testamente gelehrt, doch nicht so, als wenn der heilige Geist, der Geist Gottes, wie er in der Natur und im Menschen nach dem Bisherigen wirksam ist, das Höhere in Christo konstituiert hätte. Schon der Täufer Johannes hat den Messias nicht bloß als den bezeichnet, auf dem der Geist Gottes bleibend ruht, Joh. 1, 33. vgl. 32. 34 im Gegensatz gegen eine bloß temporäre Einwirkung, wie sie bei den Propheten statt hatte, womit der Messias bereits entschieden über den Standpunkt der Propheten erhoben wird, sondern auch die alttestamentliche Idee weiter ausbildend erklärt, im Messias habe Gott den Geist ohne Maß gegeben, Joh. 3, 34, ja der Messias sei der, der mit dem heiligen Geist taufe, Joh. 1, 33. vgl. Matth. 3, 11. Mark.

1, 8. Luk. 3, 16, womit also schon beim Täufer die alttestamentliche Prophetie über den Messias über sich selbst hinausgeführt wird. Allerdings ruht auch nach ihr der Geist Gottes auf dem Messias, und Jes. 11, 2 können wir so auslegen, daß es in vollem Maße der Fall sei, wiewohl das letztere dort mehr zu erschließen als unmittelbar zu lesen ist; aber daß nun die Ausgießung des Geistes, die in der messianischen Zeit erfolgen wird, eben durch den Messias erfolgen werde, hat das Alte Testament nirgends gesagt, damit ist also die alttestamentliche Idee und Weissagung über sich hinausgeführt; aber das hängt eben zusammen mit seiner bestimmten Lehre, daß der Messias den Geist ohne Maß habe, und eben dadurch hat die ganze Lehre mehr Zusammenhang. Aber mit dieser Erklärung des Täufers könnte es scheinen, als ob bei ihm das Höhere in der messianischen Person eben in das Haben des Geistes gesetzt werde; allein anderseits hat er ihm die Präexistenz zugeschrieben, Joh. 1, 30. vgl. 15, und auch hierin erprobt, daß er überhaupt die alttestamentliche Weissagung vom Messias in ihrem Kulminationspunkt aufgefaßt hat, in der höchsten Ausprägung, die sie dort findet. So hielt er sich nicht an die alttestamentliche Weissagung von der Geburt des Messias zu Bethlehem bei Micha, welche namentlich sagt, 5, 1 ff.: bis geboren hat die Gebärerin, sondern auch das hat er ins Auge gefaßt, daß seine Ausgänge sein sollen von Ewigkeit, und daß der, dem die Gottesherrschaft zugeteilt wird auf alle Ewigkeit (Dan. Kap. 7), der ist, der wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels kommt, nicht bloß einen irdischen, sondern einen himmlischen Ursprung hat. So erstreckt sich das Gesetz der Succession der Propheten und ihrer Weissagungen aus dem Alten Testament selbst auch herüber auf diesen letzten Propheten, den un-

mittelbaren Vorläufer des Neuen Testaments, Johannes den Täufer. Wie die Propheten dort eine geschichtliche Reihenfolge bilden und ihre Weissagungen jedesmal wieder an den Hauptpunkt der vorangegangenen anknüpfen und diese fortführen, so ist es nun auch bei dem Täufer und zwar ganz nachweisbar so, daß er die Spitze der alttestamentlichen Prophetie ergreift und in sein Zeugnis aufnimmt, aber auch zu weiterer Bestimmtheit fortführt.

Finden wir nun die Lehre vom Sein des Gottesgeistes im Messias schon bei dem Täufer weiter geführt als in der alttestamentlichen Prophetie, so ist dies noch mehr der Fall in den Reden Jesu selbst, und es ist hier am wenigsten das Eigentümliche der Person Jesu in das Besitzen des Geistes gesetzt, wenn bei Luk. 4, 21 der Herr sagt, daß in ihm die Weissagung Jes. 51, 1 erfüllt sei, wo dem Messias das Wort in den Mund gelegt ist: der Geist des Herrn ist auf mir, oder wenn er Matth. 12, 28 sagt, er treibe die Teufel aus im Geiste Gottes; in solchem Haben des Geistes und in solchem Wirken im Geiste ist das höhere Wesen der Person Christi im Sinne seiner Lehre nicht ausgesprochen, vielmehr spricht er sich hierüber (s. oben) ganz anders aus.

2. Um so entschiedener aber ist es die Lehre Jesu, daß er, der Sohn, den Geist mitteile, daß von ihm der Geist ausgehe, und zwar mittelst seiner Verklärung, auf die Gläubigen. Und dies führt uns nun auf die eigentliche Lehre Jesu vom Geiste.

Wenn er von demselben redet, so gebraucht er den Ausdruck *πνευμα* oder *το πνευμα*, Joh. 3, 5. 6. 8, *πνευμα θεου*, Matth. 12, 28 (vgl. Luk. 11, 20 *ἐν δακτυλῳ*) oder *πνευμα του πατρος ὑμων*, Matth. 10, 20 oder *το πνευμα το ἁγιον*, Matth. 12, 32. Mark. 3, 29 (vgl.

Matth. 28, 19. Apg. 1, 8) oder *πνευμα ἁγιον*, Luk. 11, 13 oder *το πν. της ἀληθειας*, Joh. 14, 17; 16, 13 (vgl. 7 ff. und 15, 26). Und wo von diesem die Rede ist, wird der Geist auch *ὁ παρακλητος* genannt, der Beistand der Jünger, sofern ihnen statt des bisher sichtbar ihnen beigestandenen Meisters Christus hinfort der heilige Geist insbesondere als der Geist der Wahrheit als ein bleibendes inneres Prinzip geschenkt werden sollte, Joh. 15, 26 oder 14, 26. vgl. 16.

a) Gehen wir nun zunächst auf die johanneischen Reden Jesu über den Geist näher ein, so sind es besonders zwei Hauptabschnitte, in welchen unmittelbar vom Geiste Gottes die Rede ist; einmal in der Unterredung mit Nikodemus, wo die Wirkung des Geistes in Beziehung auf alle die, welche am göttlichen Reiche Anteil haben, zur Sprache kommt — ohne aus dem Geist geboren zu sein, kann man das Reich Gottes nicht sehen, oder in dasselbe eingehen, Joh. 3, 3—10 — (außer diesem ist dann nur noch in verblümter Weise vom Geist die Rede, etwa unter dem Bilde des lebendigen Wassers, Kap. 4 und am Laubhüttenfest, Kap. 7 — wen da dürstet, der trinke — s. Joh. 7, 37. 38 und die Auslegung des Evangelisten V. 39); sodann aber kommen in Betracht die Abschiedsreden des Herrn, in welchen er eigentlich seine Lehre und Verheißung vom heiligen Geiste, namentlich in Beziehung auf die Apostel für sich zusammendrängt zu dem Zweck, den er hier überhaupt verfolgt, seine Jünger zu stärken und zu bereiten auf sein Scheiden von ihm; hierher gehörte dann diese ganze Materie wesentlich; denn der Geist sollte eben für die Zukunft im unmittelbaren Gefolge seiner Verklärung ausgegossen werden und in Wirksamkeit treten in den Seinen.

Was nun Jesus lehrt, ist hauptsächlich zweierlei; es

betrifft teils das Verhältnis des Geistes zu Christo, sofern er vom verklärten Christus gesendet wird, teils die Wirkung des heiligen Geistes, dies aber wieder in Beziehung auf das Werk Christi.

aa) Der Geist wird vom verklärten Christus gesendet. Er lehrt, er sende ihn vom Vater, Joh. 15, 26, wann aber der παράκλητος kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, nämlich der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis ablegen von mir, vgl. 16, 7, wenn ich hingegangen sein werde, so will ich ihn zu euch senden. Er teilt ihn mit, wie wir 20, 22 sehen. Die Sendung des Geistes durch den Sohn vom Vater geschieht so:

α) Daß er den Vater um die Mitteilung des Geistes an die Jünger bittet und der Vater ihnen denselben giebt, Joh. 14, 16. 17, weshalb der Herr anderswo auch sagt, der Vater werde den Geist senden in seinem Namen, 14, 26; der Geist gehe vom Vater aus, 15. 26, denn abgesehen von allem Ausgehen ist der Geist ursprünglich im Vater. Nun aber wissen wir: er ist vom Sohn. Der Vater sendet ihn also im Namen des Sohnes, um seinetwillen, weil der Sohn es so für seine Zwecke will, weil das Werk des Sohnes nur so zur Vollendung kommen kann und mithin auch nur so die Vollendung kommen kann und mithin auch nur so die Verklärung des Vaters im Sohne, kurz um Christi willen.

β) Es geschieht durch Christum, wie 20, 22 erhellt. Der auferstandene Christus sagt zu seinen Jüngern, indem er sie anbläst: nehmet den heiligen Geist, das ist nicht nur so viel als eine Verheißung, sondern eine Mitteilung, nur nicht als sollte dieser Akt die Apg. 2 erzählte Pfingstbegebenheit vertreten. Diese hat ihre geschichtliche

Gewähr für sich, und beides kann ganz gut zusammen bestehen, wenn man bedenkt, daß die Geistesmitteilung selbst nicht etwas schlechthin Momentanes ist, sondern wie sie durch die Auferstehung Jesu und den Umgang mit dem Auferstandenen wirklich empfänglich werden wie auch die Verklärung Jesu mit seiner Auferstehung beginnt, und mit der Himmelfahrt sich vollendet, so konnte also auch die Geistesmitteilung bei der Auferstehung beginnen und mit der Himmelfahrt sich vollenden; dies ist das Sachgemäße, und so stellt es sich durch das Ineinandergreifen des Evangeliums Johannes und der Apostelgeschichte dar.

γ) Denn eben diese Sendung des Geistes ist bedingt durch die Verklärung Jesu; wenn Christus nicht weggegangen sein wird, so wird der Geist nicht kommen. Dieses Weggehen schließt in sich das Weggehen aus dem irdischen Leben und das Hingehen zum Vater, also Tod und Verklärung Christi, 14, 28. Durch beides ist die Geistesmitteilung bedingt und zwar sowohl vonseiten der Jünger als auch Christi selbst.

αα) vonseiten der Jünger, weil sie, so lange der Herr mit ihnen umging, zu sehr festgehalten werden durch das Übergewicht seiner persönlichen Erscheinung und fortwährend nur empfänglich sich gegenüber von ihm verhalten hätten, ohne zu der Selbständigkeit gelangen zu können, welche eben der Zweck der Geistesmitteilung war. Geistesmitteilung und Entziehung der sinnlichen Gegenwart des Herrn mußten also gleichzeitig sein, oder diese Entziehung mußte erst eintreten; schon die relative Trennung, welche zwischen dem Herrn, als er in den Tod ging, und zwischen den Jüngern stattfand, und die nur auf so kurze Zeit erfolgte, war doch schon ein bedeutender Schritt zur Ermöglichung der Geistesmitteilung. Denn sie hatten sich doch

durch seinen Tod geistig losgemacht bis auf einen gewissen Punkt von seiner sinnlichen Erscheinung, und in seiner Auferstehung trat zwar wieder eine sinnliche Wahrnehmung ein, eine bis auf einen gewissen Grad sinnliche Gegenwärtigkeit, mit mündlichem Umgange u. s. f., aber doch immer nur zeitweise während und durch Zwischenzeiten von einer Erscheinung zur andern unterbrochen, in welchen sie wieder Zeit hatten, das, was sie vernommen und angeschaut hatten, selbstthätig in sich zu verarbeiten, zumal da sie eben durch die ganze Katastrophe, die sie durchgemacht hatten, bereits partiell losgeworden waren von der sinnlichen Erscheinung des Herrn. Daher er eben nun als der Auferstandene im inchoativen Sinne sagen konnte: λαβετε πνευμα ἁγιον (Joh. 20, 22).

ββ) Aber wie vonseiten der Jünger, so war auch vonseiten Christi die Geistesmitteilung bedingt durch seinen Tod und seine Verklärung. Zwar er selbst hat schon in seiner Niedrigkeit den Geist ohne Maß, der Geist war auf ihn gekommen und blieb auf ihm, aber so lange er in der irdischen Niedrigkeit war, war dieser Geist noch nicht im eigentlichen Sinne mitteilbar von seiner Seite; erst nachdem durch den Tod seine irdisch niedrige Persönlichkeit, die durch Fleisch und Blut bedingt war, aufgelöst und seine Menschheit durch die Auferstehung und noch mehr durch die Himmelfahrt gänzlich verklärt, durchgeistet und durchleuchtet war, konnte auch von ihm der Geist, so wie er es verheißen hatte, mitgeteilt werden. Nur der in die völlige Einheit mit dem Vater verklärte Sohn konnte den Geist mitteilen; ja auch nur er, als der durch Leiden des Todes zum Mittler und Fürsprecher gewordene und zur Herrlichkeit eingegangene Hoheprieſter und Erlöser konnte vom Vater diese höchste aller Gaben, den Geist, für die durch ihn versöhnte Mensch-

heit erbitten, und so im Namen des Vaters mitteilen. In allen diesen Beziehungen sieht man, wie tief gegründet die Bedingung ist, die er für die Mitteilung des Geistes namhaft macht; sein Weggehen und Hingehen zum Vater war die unerläßliche Voraussetzung (es erhellt aber auch eben hieraus, wie schon der Auferstandene nach Joh. 20, 22 den Anfang mit der Geistesmitteilung machen konnte).

Diese Mitteilung des Geistes ist nun eben deswegen wesentlich verbunden mit der Einwohnung Christi, und zwar in der Einheit mit dem Vater, in den an Christum glaubenden, ihn liebenden und sein Wort haltenden Jüngern, wie der Herr diese Einwohnung verhieß, Joh. 14, 23 (vgl. 21) und V. 26. Dies ist eben die Bestätigung des über die Verklärung als Bedingung der Geistesmitteilung Ausgeführten.

bb) Über die Wirkung des vom verklärten Christus gesandten heiligen Geistes spricht sich nun Jesus bei Johannes erst im allgemeinen inbezug auf den einzelnen Menschen und sein Verhältnis zum Reich Gottes aus, dann eben im besonderen inbezug auf seine Jünger, die Apostel, und anderseits auf die Welt.

α) Die allgemeine Wirkung des heiligen Geistes auf den einzelnen Menschen im Verhältnis zum Reich Gottes ist die Neugeburt aus dem Geist, Joh. 3, 3—8. Jesus empfängt den Nikodemus auf seine Begrüßung als eines von Gott gekommenen Lehrers, ohne ihn weiter reden zu lassen, gleich mit der bestimmten Versicherung, V. 3, von der Notwendigkeit einer neuen Geburt für das Reich Gottes. Nikodemus war darauf ausgegangen, Jesum zu einer näheren Erklärung über seine Sendung und sein Verhältnis zum messianischen Reiche zu veranlassen; da antwortet der Herr auf eine Weise, welche ihn praktisch erfassen und ihm nahe

legen soll, daß es sich nicht um eine theoretische Frage handelt, sondern darum, was er zu thun habe; er zeigt ihm, daß er sich nicht katechisieren läßt, sondern der ist, bei welchem der Meister in Israel in die Schule gehen muß. (Ähnlich behandelt er den reichen Jüngling, Matth. 19, nur daß er ihn als Jüngling erst selbst finden läßt, daß hier eine sittliche Aufgabe sei, die er nicht zu lösen vermag. Darum ist im Gespräche mit dem Jüngling das Resultat, was bei dem greisen Lehrer der Anfang des Gesprächs ist.) Auf seine befremdete Frage sagt Jesus ihm, V. 4, dasselbe noch einmal, V. 5—8, in einer anderen Wendung. ἄνωθεν heißt von oben, dann aber wiederum, von neuem (s. Gal. 4, 9: πάλιν ἄνωθεν). Wäre es = von oben = ἐκ θεου (vgl. 1, 13), so würde allerdings das folgende ἐκ πνευματος als eine unmittelbare Erläuterung sich leicht anschließen, allein auch bei der anderen Bedeutung (= von neuem) ist es eine Erklärung des Vorigen, die sich als solche gut anfügt (V. 5. 6. 8); und jedenfalls ist die Wirkung des Geistes hier als eine gänzliche Umwandlung und Erneuerung bezeichnet, welche nicht vom Menschen ausgeht; sondern durch den Geist Gottes empfängt er ein neues Leben und zwar in der Weise, daß der durch seine natürliche Geburt nur fleischliche Mensch geistlich werde und eben dadurch dem Reiche Gottes homogen, so desselben gleichsam ansichtig (ἰδειν) V. 5. und teilhaftig. Eine Wirkung, welche dem Menschen zwar einerseits unbegreiflich (weil nicht Gegenstand seiner willkürlichen Thätigkeit), aber ihm darum doch nicht minder gewiß sei (V. 8). Wie er die Heilswirkung auf die Menschen, die er in der Kraft des Vaters habe, überhaupt als ein ζωοποιειν bezeichnet (5, 21), als ein Lebengeben, Geben des ewigen Lebens (17, 2. 3), so bezeichnet er die Wirkung, die von ihm ausgehend durch den

heiligen Geist hervorgebracht werden soll, an dem von Natur fleischlichen Menschen, in der Absicht, um ihn des Gottesreiches teilhaftig zu machen, als eine neue Geburt, was im wesentlichen dasselbe ist als das Empfangen eines neuen Lebens, wobei wir uns ebenso leidentlich verhalten wie bei der Geburt, γεννηθηναι ἄνωθεν. Der Gegensatz von Wasser und Geist gegen Fleisch und Blut ist in der Natur der Sache begründet, Joh. 1, 13. Das Wasser ist als reinigend und belebend Symbol des heiligen Geistes, Joh. 7, 37—39 (vgl. 4, 14), und so ist die Taufe zu verstehen. Durch die Zusammensetzung sollte Nikodemus erinnert werden teils an die sittliche Reinigung, die der Mensch als Sünder bedarf, teils an die Johannistaufe, welche damals noch im Gange und Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit war, als prophetische Institution für das nahe Messiasreich, wie zum Glauben an dessen Nähe so zur Buße und ihren rechtschaffenen Früchten verpflichtete. Die neue Geburt als Wirkung des Geistes ist also eine Reinigung von der Sünde und zugleich das Werden einer neuen sittlichen Persönlichkeit. Dies entspricht der Bedeutung des πνευμα als des belebenden Prinzips, und es ist charakteristisch für die Lehre Jesu von Gott. Allerlei Einwirkung des göttlichen Geistes wird schon im Alten Testament gelehrt als damals stattfindend, aber diese nicht ebenso. Nur als Gegenstand der Weissagung sehen wir es, daß Gott den Menschen seinen Geist und dadurch ein neues Herz geben werde in der messianischen Zeit; hier kulminiert also die Wirkung des Gottesgeistes in den Individuen, der heilige Geist, als vom verklärten Christus ausgehend, macht den von Natur fleischlichen Menschen zu einem geistlichen, giebt ihm das wesentliche geistige Personenleben. Von da an sehen wir nun auch in der Apostellehre als konstant den Begriff einer

Wiedergeburt und daß man durch das Christentum zu derselben gelange, und zwar finden wir dies teils vielfach im 1. Brief Johannis und ebenso bei den übrigen Säulenaposteln (Gal. 2), bei Jak. 1, 17. 18. 1 Petr. 1, 23 (vgl. 2, 2), während Paulus nicht dasselbe Bild gebraucht, vielmehr das Bild der Auferstehung und den Ausdruck einer neuen Kreatur, nur einmal Tit. 8, 5 die παλιγγενεσια bei der Taufe (λουτρον παλιγγενεσιας) nennt. Aber das ist der ganzen Darstellung des Neuen Testaments grundwesentlich, daß das Christentum den Menschen zu einem neuen Menschen mache und dies eben sein wesentlicher Begriff sei. Sonst redet der Herr im allgemeinen und abgesehen von seinen Aposteln vom Geiste bildlich, unter dem Bilde des lebendigen Wassers, Joh. 4, 10, namentlich in der Weise, daß, wer dieses Wasser trinkt (14), ewig nicht mehr dürsten werde, daß es vielmehr in ihm zur Quelle eines ins ewige Leben quellenden Wassers werde, als die ihm mitgeteilte Gabe in ihm selbst ein selbständiges Leben werde, das in ihm bleibe und von ihm nach außen wirke, vgl. 7, 37. 38 — 39. Das lebendig quellende Wasser ist eben das Bild der belebenden Kraft und das Trinken das Bild des Belebtwerdens.

β) Aber in eigentümlicher Weise redet der Herr speziell vom Geiste in Beziehung auf die Apostel als die ersten Zeugen und eigentümlich betrauten Organe seines Werkes und Reiches und spricht in dieser Beziehung namentlich einmal ausführlich von der unmittelbaren Wirkung auf die Jünger und dann von der auf die Welt, welcher sie als Zeugen Christi gegenübertreten und welche durch ihr Wort an ihn gläubig werden soll, Joh. 17, 20.

αα) Von der Wirkung auf die Apostel. Zu ihnen sollte der Geist kommen als παρακλητος, nach Luther

„Tröster". Allein obgleich παρακαλειν zuweilen trösten ꝛc. heißt, so heißt doch παρακλητος nicht Lehrer, Tröster, sondern, wie es eine passive Form ist, der zum Beistand Gerufene, der advocatus, Sachwalter, Fürsprecher, zunächst im gerichtlichen Sinne, dann übergetragen auf andere Verhältnisse (in jenem Sinne ist es auch in das Rabbinische übergegangen). Beistand und Sachwalter ist der Herr für die Jünger eben in Beziehung auf die vor sich gegangene Trennung der Jünger von dem aus dem Sichtbaren geschiedenen Herrn; der Geist sollte der Stellvertreter Christi bei den Jüngern sein und heißt daher ἀλλος παρακλητος. Aber er sollte ihnen nun nicht wie Christus in äußerer, sichtbarer Gegenwart gegenüberstehen, sondern in ihnen sein, und zwar bleibend, ohne je wieder von ihnen zu scheiden, wie der in äußerlicher Erscheinung ihnen sonst zur Seite gestandene Christus, Joh. 14, 17, er bleibt εἰς τον αἰωνα bei ihnen (V. 16), also der Geist ist der ihnen nun bleibend einwohnende und sie dadurch leitende. Frägt man nun, was er besonders in ihnen wirken soll, so drückt sich der Herr zuerst so aus, daß man sieht: er nimmt besondere Rücksicht auf ihr bevorstehendes Amt als Zeugen Christi. Als inwohnendes Prinzip sollte der heilige Geist als Geist der Wahrheit wirken, Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13 πνευμα της ἀληθειας, dies werden sie empfangen, der Vater wird es ihnen auf die Bitte des Sohnes geben, daß es ewig bei ihnen bleibe, und zwar so, daß sie ihn erkennen (14, 17) im Gegensatze gegen die Welt, die ihn nicht schauen und nicht erkennen kann, sie werden ihn erkennen als Geist der Wahrheit, sofern er eben als ein ihnen inwohnendes und bei ihnen beständig bleibendes Prinzip sich wirksam zeigen wird; d. h. sie werden sich seiner bewußt sein, und er wird sie εἰς πασαν την ἀληθειαν ὁδηγειν, und eben insofern

der Geist der Wahrheit sein. In die Wahrheit als die ein Ganzes bildende vollständige Wahrheit, natürlich über göttliche Dinge, über Christus und seine Sache. Er wird nicht von sich selbst reden, sondern das, was des Vaters und des Sohnes ist (16, 14) wird er reden und mitteilen, er wird göttliche Erkenntnis mitteilen und namentlich auch die Zukunft, den zukünftigen Entwickelungsgang des Reiches den Aposteln mitteilen (16, 13), beides aber zur Verklärung Christi (16, 14). Schon hiernach muß man denken, daß die Wahrheit, die der Geist Gottes mitteilen soll, insbesondere die Person Christi betrifft, die ja die Kausalität des Heils als des Werkes Christi in sich trägt, und in der That sagt er, bei der Mitteilung des Geistes (14, 16) werden die Apostel erkennen, daß Christus im Vater und sie in Christus und dieser in ihnen sei (14, 20). Der Geist der Wahrheit sollte also die Apostel in die rechte wesentliche Wahrheitserkenntnis über die Person Christi einführen, sofern er im Vater ist und der Vater in ihm, und fürs zweite inbetreff ihrer Gemeinschaft mit Christo, sofern sie in ihm sind und er in ihnen, also eine wechselseitige Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christus stattfindet; eben daher muß, was der Geist ihnen von Wahrheitserkenntnis mitteilt, auch ein Zeugnis sein von Christo, und schon insofern gilt das Wort: „Er (der παράκλητος) wird zeugen von mir (15, 26) und wird mich verklären“ (16, 14). Was aber der Geist mitteilt, ist einesteils die Erinnerung an das, was Christus selbst gelehrt hatte (14, 26): „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“, — also die Erinnerung an das von Christo Gelehrte, um seine Worte bei ihnen der Vergessenheit zu entreißen und ihr Andenken daran für immer zu sichern; fürs zweite aber, abgesehen davon, Wahrheits-

erkenntnis, indem der Geist auch abgesehen von dieser Erinnerung die Jünger lehren soll, und zwar sofern der Geist es von dem nimmt, was Christi ist, 16, 14. 15, so wird sie auch insofern, als sie nicht in Erinnerung an seine Worte besteht, auf einer Entwickelung der unmittelbaren Lehre Christi beruhen. Und die gesamte Geistesbelehrung hat daher diese zwei Merkmale, daß sie sich auf Jesu Lehre gründet und daß sie ihn als den Christus verherrlicht. Zunächst aber hat sie den Zweck, diese Jünger für ihren apostolischen Beruf als die betrauten Zeugen und bevollmächtigten Organe Christi, vgl. 15, 26. 27 und 20, 22. 23, zu befähigen. Und dieses steht (s. oben) im Zusammenhang mit der von Christo verheißenen Einwohnung seiner und des Vaters, 14, 23. 24. (26); und als Wirkung davon steht damit auch im Zusammenhang, daß die Jünger ihn an jenem Tage nichts mehr fragen werden, 16, 23, daß sie sofort auch im Namen Jesu bitten und ihre Bitten erhört finden werden. — Hier ist nur noch eine Stelle näher zu betrachten, in welcher das Empfangen des Geistes in offenbare Beziehung gesetzt wird zu dem Berufe der Apostel, nicht zunächst als Jünger, sondern als bevollmächtigte und beglaubigte Organe Christi, Joh. 20, 22. 23. Hier fügt er an seine inchoative Mitteilung des heiligen Geistes an: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen ꝛc.“ Der Gegensatz von Erlassen und Behalten, d. h. die Schuld und Strafe der Sünden als nicht erlassen, vergeben und geschenkt geltend machen. Die Apostel konnten nicht aus eigener Macht Sünden vergeben. Das ist ein göttlicher Akt, der aber durch die Apostel vollzogen werden konnte in Kraft göttlichen Auftrages. Diesen Auftrag bekamen sie nun hier, sie sollten mit göttlicher Gültigkeit den Menschen ihre Sünden als vergeben oder als nicht vergeben ankündigen; ihr Ausspruch

sollte Geltung haben, aber hierzu bedurften sie des heiligen Geistes, um den inneren Zustand und die sittliche Herzensstellung der einzelnen, mit denen sie es zu thun hatten, richtig zu erkennen und zu beurteilen und auf diesen Grund hin ihnen die göttliche Vergebung entweder anzukündigen oder zu verweigern. Das war nun nicht bloß eine intellektuelle Begabung, denn zu einer richtigen Beurteilung der sittlichen Herzensstellung gehört nicht bloß intellektuelle Fähigkeit, sondern auch eine moralische Befähigung, ein reines Herz, ein geheiligter Wille, um das Wahre zu treffen und die erkannte Wahrheit rein und richtig auszusprechen. Mit verwandten Worten lesen wir die Bevollmächtigung Matth. 16, 16 gegenüber Petrus und Matth. 18, 18 in der Ausdehnung auf die übrigen Jünger; nur ist sie hier etwas weiter: binden und lösen bezieht sich freilich auch auf das Sündenvergeben oder Behalten und heißt nicht (wie Lutz will) mit der Gemeinde verbinden und von ihr lösen, aber beschränkt sich nicht darauf, indem auch das gebunden wird, was verboten wird, gelöst, was erlaubt wird, so daß es sich auch erstreckt auf das Treffen von Verordnungen in der Gemeinde des Herrn; nur daß damit die Bevollmächtigung nicht ausdrücklich in Beziehung gesetzt ist zu der Mitteilung des heiligen Geistes.

Die bisher angeführten Aussprüche des Herrn über die Wirkungen des heiligen Geistes auf die Jünger müssen allerdings in Beziehung gesetzt werden zu dem besonderen apostolischen Beruf. Bei diesen Menschen sollte der Geist nicht nur die Wiedergeburt oder die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser wirken, durch welche überhaupt die menschlichen Kräfte in den Dienst Christi und seines Reiches treten, der Mensch aus einem fleischlichen ein geistiger wird, sondern besonders eine innere Licht- und Lebensfülle, welche diese Apostel in

den Stand setzte, eben die apostolischen Zeugen Christi zu sein, seine bevorzugten Organe und Stellvertreter in Gründung und Leitung seiner Gemeinden; daher auch die Apostel selbst unter den mancherlei Gaben und Berufsarten, welche der heilige Geist mitteile und schaffe, die apostolische Gabe immer oben anstellen, 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11, so wie denn der heilige Geist auch bei den andern Gläubigen nicht nur überhaupt die Wiedergeburt wirkt, das geistliche Leben in der Gemeinschaft Christi, sondern auch irgendeine besondere Begabung mitteilt für die Zwecke der Kirche, nur aber bald mehr eine untergeordnete, bald mehr eine höherstehende; allein so gewiß die apostolische Gabe und andere untergeordnete Gaben als besondere Gaben zu betrachten sind, so gewiß sind diese Begabungen alle bedingt durch die allen Gläubigen gemeinsame Geisteswirkung, die Wiedergeburt, durch welche der zunächst fleischliche Mensch dem geistigen Reich Gottes homogen wird; und selbst sofern sie etwas Besonderes sind, sind sie doch nicht einem allein gegeben, sondern die apostolische Begabung war allen Aposteln gegeben, und die allen gemeinsame Wiedergeburt ist, sofern sie die Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi ist, bei allen dieselbe; so ist der heilige Geist die eine göttliche Lebenskraft, welche alle Gläubigen beseelt und, weil er sie alle in die Lebensgemeinschaft mit dem Haupte versetzt, zugleich auch alle Gläubigen unter einander verbindet in der Liebe, Joh. 13, 34; 15, 12. 17. Und insofern, aber auch nur insofern ist der heilige Geist allerdings der Gemeingeist der Christen, der Geist hat aber keineswegs bloß auf die Gläubigen eine Wirkung, sondern auch

ββ) auf die Welt. Der heilige Geist, wenn er kam, sollte auch die Welt zu seinem Gegenstande machen; als der zu den Jüngern gekommene Paraklet, mithin als in ihnen

seiend und bleibend und aus ihnen wirkend sollte er die Welt strafen, ἐλεγχειν, Joh. 16, 8—11 (ἐλεγχειν = überführen, rügend überzeugen). Das ist das Erste oder eigentlich das Charakteristische gegenüber der Welt, die Welt als solche ist ja im Gegensatze zu Gott begriffen und eben daher Gott weder kennend noch liebend, mithin auch den Sohn nicht erkennend noch liebend, vielmehr hassend, Joh. 16, 2. 3. Wenn nun der Geist diese Welt zum Gegenstand seiner Einwirkung macht, so muß die erste nachhaltige Wirkung sein, daß er die Welt überführt ihres eigenen Unrechts auf der einen Seite, und des Rechts auf der Seite Christi und Gottes. Der Herr sagt nun, der Geist wird, wenn er zu seinen Jüngern kommt (V. 7), die Welt rügend überzeugen περι ἁμαρτιας, δικαιοσυνης, κρισεως. Zunächst die zwei Gegensätze: ἁμαρτια und δικαιοσυνη V. 9. 10. ὁτι ist in diesen beiden Versen explikativ, expositiv = daß, ausführend über die Sünde, daß sie nicht glauben an ihn (wiewohl auch die Bedeutung „weil" im Sinne auf dasselbe führt). Hier sehen wir, was das Subjekt für die Sünde und was für die Gerechtigkeit ist. Jenes sind sie, ist die Welt selbst, die nicht glaubt an Christum; dieses, die Gerechtigkeit aber, ist Christus selbst als der zum Vater gehende, aus der sichtbaren Welt in die Unsichtbarkeit scheidend. Aufseiten der Welt ist die Sünde: die Sünde des Unglaubens an Christus, kraft welcher die Welt Christum verworfen hat; das erste, was der Geist wirken muß, ist, die Welt ihrer Sünde zu überführen, wie sie diese Sünde begangen hat im Unglauben Christus gegenüber; es will nicht bloß gesagt sein, die Unfähigkeit der Welt gegenüber der Wahrheit gehöre zum Wesen der Sünde, sondern eben das sei Sünde: unfähig zu sein. Dieser Sünde steht gegenüber die Gerechtigkeit, seine Gerechtigkeit. Daß er selbst, der redende Jesus, das Subjekt

derselben ist, sieht man aus ὅτι ὑπαγω, von derselben wird der Geist die Welt überzeugen; einmal und zunächst davon, daß er gerecht ist, δικαιος, 1 Joh. 2, 1, eben daher der, für den er sich erklärt hat in dieser Welt, ohne daß ihn irgendjemand einer Sünde oder Unwahrheit zeihen konnte, wie er sich Joh. 8 ausdrückte und als solcher vom Vater selbst legitimiert ist, gerechtfertigt worden durch seine Erhöhung, seine Auferstehung nicht nur, sondern auch seinen Hingang zum Vater, einen Hingang, durch welchen er der sichtbaren Gegenwart bei den Seinen und in der Welt entzogen wurde, aber auch in den Stand gesetzt, den Geist als seinen Stellvertreter zu senden (V. 7) und durch diesen nicht nur in den Jüngern kräftig zu wirken, sondern auch auf die Welt selbst, so daß beide, die Jünger und die Welt, der Gerechtigkeit auch teilhaftig werden, aber freilich nur als einer solchen, die sie von ihm empfangen. Er ist gerechtfertigt, und sie nehmen an seiner Gerechtigkeit Anteil, 1 Tim. 3, 16, aber eben daher ist das dritte, wovon der Geist die Welt überführen wird, das Gericht, das über den Fürsten dieser Welt ergangen ist; der Fürst dieser Welt ist gerichtet, und er muß nicht nur fortwährend ausgeschieden werden aus dieser Welt, sondern wird auch beim Endgericht vollkommen ausgeschieden werden. Schon jetzt aber ist seine Sache verloren (vgl. Joh. 3, 18), weil Christus, der δικαιος, zum Vater erhoben ist, und wer nun nicht in der Gemeinschaft mit ihm zur Gerechtigkeit gelangt, fällt der κρισις anheim, die bereits über den Fürsten dieser Welt ergangen ist und ergehen wird. Die Welt hat also die Wahl: ob sie Welt bleiben will, oder ob sie durch die Wirkung des Geistes sich überführen lassen und so zur δικαιοσυνη gelangen will. Aber der eine Weg des Heiles für sie ist eben dieser, durch Überführung von der Sünde und von der Gerechtigkeit

Christi selbst hindurchzudringen zu der Gerechtigkeit, um der κρισις zu entrinnen. Wo das wirklich an der Welt geschieht, wo es ein der Welt angehöriges Subjekt an sich geschehen läßt, dem Geiste dazu stille hält, da gehört es zu der Zahl derjenigen, welche durch das Wort der Apostel an Jesum Christum gläubig werden, und dann gehören sie nicht mehr der Welt an; so lange das aber nicht ist, so lange gehört man zur Welt, die Gott nicht erkennt, Joh. 17, 25, und für welche der Sohn auch nicht die Seligkeit vom Vater erfleht, so lange sie als Welt dafür nicht empfänglich ist (V. 9). Als Welt vermag sie auch nicht einmal den Geist zu sehen und zu erkennen; sie muß erst durch ihn erweckt und überführt werden; dann kann sie ihn auch als Gabe empfangen. Auf diese Wirksamkeit des Geistes in der Welt gründet sich nun auch die zuversichtliche Erwartung des Herrn, daß die Welt wenigstens teilweise gläubig werden wird, daß der Vater ihn gesandt habe (Joh. 17, 21). So bilden diese Lehren Jesu über das Verhältnis des Geistes zu Christus und zum Vater und über die Wirkung des Geistes auf die Jünger und auf die Welt ein zusammenhängendes Ganzes, obgleich die Aussprüche selbst äußerlich nicht ein Ganzes ausmachen.

b) Blicken wir nun von den johanneischen auf die synoptischen Aussprüche Jesu, so sehen wir

aa) in Beziehung auf die Wirkung des heiligen Geistes im allgemeinen, daß er der Inbegriff aller guten Gaben ist, welche der Vater denen geben wird, die ihn bitten, Luk. 11, 13; vgl. Matth. 7, 11. Nehmen wir hinzu, was Jesus bei Matth. 19 sagt: Betroffen über das, was Jesus über den traurig von dannen gehenden Jüngling gesagt hatte, fragen ihn die Jünger: Wer kann denn nun selig werden? Da antwortet er ihnen, indem er ihnen ins Auge hinein-

schaut: Bei den Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich. Daraus erkennen wir, was Gott der Vater durch den uns geschenkten Geist in uns wirkt, den Eingang in das Himmelreich, das σωθηναι. Und daß das Heil wesentlich wie auf den Vater und Sohn, so auch auf den heiligen Geist gegründet wird, sehen wir aus der Taufformel Matth. 28, 19.

bb) In besonderer Beziehung auf die Jünger verheißt der Herr bei den Synoptikern, daß er ihnen die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden werde, Luk. 24, 49, oder daß sie die Kraft des über sie gekommenen heiligen Geistes empfangen werden, um dadurch seine Zeugen in Jerusalem zu werden, Apg. 1, 8; vgl. 5. Schon in seiner Instruktionsrede an die Apostel, Matth. 10, 20. Luk. 12, 12, hatte er in Beziehung auf die in ihrem Berufe notwendig werdenden Verteidigungsreden vor Obrigkeiten gesagt, sie sollten sich darüber keine Sorge machen, wie und womit sie sich verteidigen sollen; nicht sie seien die Redenden, sondern ihres Vaters Geist sei es, der in ihnen rede; wie er auch später Luk. 21, 15 sagt: er werde ihnen im rechten Momente στομα und σοφια zum Reden geben, um sie zu vertreten.

Was aber die Wirkung des Geistes auf die Welt betrifft, so wird, was Johannes berichtet von dem ἐλεγχειν des πνευμα, ergänzt durch die Aussprüche Jesu von der Lästerung wider den heiligen Geist, Matth. 12, 32. Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. Der Herr spricht hier von einer Wirksamkeit des heiligen Geistes gegenüber der Welt, und zwar von einer solchen, die so weit gehen werde, daß Leute der Welt in diesen Wirkungen den heiligen Geist erkennen, ihn aber mit Wissen und Willen lästern und so seinen Wirkungen widerstehen und besonders bei andern

denselben in den Weg treten werden. Der Geist erscheint hier als rein göttlichen Wesens, während der Menschensohn wohl auch der Gottessohn ist, aber doch immer in menschlicher Erscheinung, in welcher die Lästerung gegen ihn auch noch der Vergebung fähig erscheinen kann. In dem Geiste ist der Vater und der Sohn dem Menschen zugleich offenbar, und es ist damit ein in seinem Innersten auftretendes Zeugnis, eine eigene Erfahrung gegeben, was sich noch nicht notwendig findet, wo der Mensch dem Sohne persönlich gegenübersteht. Eben damit ist auch gesagt, wie der Geist von Vater und Sohn unterschieden, doch wahrhaft göttlichen Wesens ist. Die Warnung selbst, die er in der angeführten Stelle gegen die Pharisäer richtet, bezieht sich auf eine Äußerung, durch welche diese Pharisäer eben den tiefen Eindruck, welchen die gewaltige That einer Dämonenaustreibung auf die Umstehenden gemacht hatte, zu verwischen suchten. Man darf nicht meinen, dieses Wort sei von dem Herrn hier in dem Sinne gesprochen, als hätten jene Pharisäer schon diese Sünde begangen; wohl aber sollte es eine Warnung sein gegen die, welche auf dem Wege waren, der bis zu dieser schwindelnden Spitze der Sünde führen konnte. Denn das Wort, das sie gesprochen hatten, V. 24, kam aus dem bösen Schatze ihres Herzens und ist insofern Gegenstand ihrer Verantwortung, V. 36. 37. Es ist hier also offenbar eine vorangegangene Einwirkung des heiligen Geistes auf die Welt vorausgesetzt, welcher die Menschen keinen Raum, keine praktische Folge geben wollen.

Man sieht wohl, wie die synoptischen Reden auch hier die johanneischen ergänzen oder wenigstens mitbezeugen. Das letztere: sofern sie uns ein Zeugnis ablegen, daß der Herr wirklich den heiligen Geist verheißen hat, und eine eigentümliche Wirksamkeit desselben in Beziehung auf die Apostel

und die Welt in Aussicht gestellt; und was das Verhältnis des Geistes zu Christo und zum Vater betrifft, so sehen wir, daß, obgleich die johanneischen Reden hier bestimmter sind in Beziehung auf die Mitteilung des Geistes und ihre eigentümliche Bedingtheit, doch auch die synoptischen Reden ein Zeugnis ablegen, daß der Herr in solcher Weise gesprochen haben muß; teils sagt er wohl unbestimmt: „Ihr werdet die Kraft des Geistes empfangen", oder: „Eures Vaters Geist ist es, der in euch redet"; auf der andern Seite sagt er aber auch bestimmt, teils: daß der Vater den heiligen Geist geben werde denen, die ihn bitten, Luk. 11, 13, teils: daß Jesus seinen Jüngern die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden werde, daß er ihnen Weisheit zum Reden verleihen werde; so reihen sich die synoptischen Aussprüche doch sehr bedeutsam an die johanneischen an; man kann sagen, sie bilden mit ihnen ein Ganzes, wenngleich die johanneischen Reden in einzelnen Bestimmungen über die synoptischen hinausgehen.

3. Was ist nun das Ergebnis der Lehre vom heiligen Geist nach den Reden auf beiden Evangelienseiten? Es fragt sich, ob und inwiefern aus denselben die Objektivität und ferner die Persönlichkeit des Geistes hervorgehe.

1. Was das erstere betrifft, so kann nicht gezweifelt werden, daß der heilige Geist nach der Lehre Jesu als ein dem Menschen objektiver Geist erscheint, der freilich in den Subjekten wirksam und denselben einzuwohnen bestimmt ist; wie bei den Jüngern der Geist bleibend innerlich sein und wirken sollte, dies aber doch nur so, daß es der Geist des Vaters ist, und der durch Jesu Christi Vermittelung ihnen zuteil wird. Er ist an und für sich beim Vater, vom Vater geht er aus und vom Sohne wird er durch seine Ver-

mittelung teils durch Fürbitte, teils durch seine Vollziehung mitgeteilt und gesandt, Joh. 15, 26; 16, 14. 15. Geht er nun vom Vater aus oder vom Sohne, Joh. 16, 7; 15, 26, so sieht man wohl: es ist hier der Geist als existierend nicht bloß im Menschen, sondern auch als objektiv existierend gedacht, in objektiver göttlicher Existenz; und daran werden wir auch nicht zweifeln, wenn wir Joh. 7, 39, wo doch nicht vom Sein des Geistes überhaupt, noch von seiner alttestamentlichen Wirkung, sondern nur von seiner Mitteilung an die christlichen Gläubigen die Rede ist, vergleichen. Ganz einleuchtend wird die Objektivität des heiligen Geistes durch Matth. 28, 19, indem auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes getauft werden soll. Dieses ὀνομα του ἁγιου πνευματος stellt ihn in seiner objektiven Existenz dar. Aber dies leitet nun eben schon auf die zweite Frage:

2. Ob die Reden des Herrn nicht weiter führen zur Persönlichkeit des heiligen Geistes. Es ist kein Zweifel, daß die Form der Darstellung in den johanneischen Reden und auch anderwärts allerdings von der Art ist, wie man von einer Person zu reden pflegt. „Der Vater sendet den Geist in meinem Namen", sagt Jesus, Joh. 14, 26, wie er selbst gekommen ist in des Vaters Namen, 5, 43. Der Geist ist der παρακλητος, der, wie wir wissen, als Stellvertreter Christi Beistand und Führer der Apostel sein sollte (15, 26; 14, 16). Dies ist ganz, wie man von einer Person redet; ja selbst wo το πνευμα ἁγιον das Subjekt ist, wird das Maskulinum ἐκεινος gesetzt, 16, 13. 14; 14, 26, freilich immer in Rückbeziehung auf παρακλητος, wenn dies auch das entferntere ist; aber man sieht aus diesem Gebrauch, wie eben das πνευμα ἁγιον als selbständiges Subjekt im Sinne des Redenden liegt, 14, 26

(vgl. 16). Auch bei den Synoptikern müssen wir uns daran erinnern, daß es Matth. 10, 20 heißt: „Eures Vaters Geist ist es, der in euch redet", wo er also das redende Subjekt ist. Aber es fragt sich nun, ob diese Darstellungsweise nicht eben nur personifizierende Form ist, und allerdings könnte in den Reden, besonders den Abschiedsreden Jesu für solche rhetorische Personifikation ein guter Grund und Zweck angegeben werden, da er die Jünger trösten und eben auf die Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater, in welcher sie in Zukunft alles, was sie von Erleuchtung und Kraft in ihrer Stellung bedürfen würden, finden sollten, recht nachdrücklich hinweisen soll. Dieser Absicht würde es dann entsprechen, personifizierend von dem heiligen Geiste zu reden, auch wenn derselbe nicht wirklich Person wäre; παράκλητος wäre dann ein eben in dieser Absicht gewählter Ausdruck. Aber auf der andern Seite würde ja doch für diesen Zweck, wenn es nur so wäre, es auch hingereicht haben, die Jünger eben auf ihn, den nach einer kurzen Zeit bleibend verklärten Christus hinzuweisen, der wieder zu ihnen komme, der sie nicht als Waisen lasse, der ihnen seinen Geist gebe; wozu noch eine Personifikation des Geistes? In der Einwohnung des Sohnes und des Vaters (14, 21. 23; vgl. 18) läge ja schon alles, was der Absicht des Herrn entspräche. Wozu nun noch die Versuchung zu einem solchen Mißverständnisse hinzufügen? Ein Wink aber über die Persönlichkeit des Geistes scheint auch in Joh. 3 zu liegen, was dort in der Parallelisierung desselben mit der Naturerscheinung des Windes gesagt ist, το πνευμα όπου θελει πνει, V. 8; also der Geist hat einen Willen, vgl. 1 Kor. 12, 11. Es kommt hierzu, daß gegen die Persönlichkeit des Geistes in den Reden des Herrn nichts enthalten ist. Man hat sich, was die biblische Darstellung überhaupt betrifft, namentlich

darauf berufen, daß der heilige Geist als das, was ausgegossen werde, bezeichnet sei; das ist allerdings richtig, wenn es auch nicht in den Reden Jesu selbst vorkommt. Doch finden wir bei ihm das „Angethan-werden" mit der Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 49, als den Empfang des heiligen Geistes oder eigentlich der Kraft desselben Apg. 1, 8. Allein was man empfängt, womit man angethan wird, das ist die Kraft, aber die Kraft des „auf euch gekommen sein werdenden Geistes". Also hierin liegt wieder die Selbständigkeit des Geistes. Er selbst kommt, mitgeteilt wird in jener Weise seine Kraft. So ist es auch mit dem Bilde der Ausgießung. Ausgegossen wird die Kraft des heiligen Geistes, dessen Symbol in dieser Hinsicht namentlich das lebendige Wasser ist, das erfrischende und belebende, und nur in diesem Symbole kommt dann das Trinken vor, das Ausfließen und das Werden zu einer Quelle lebendigen Wassers, so bleibt gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes in den Reden Jesu nichts von Belang, und Joh. 16, 14. 15 darf uns nicht bedenklich machen. „Er wird es aus dem Meinigen nehmen und euch verkündigen." Wollte man aus dem Umstand, daß der Geist Christum verklären werde, indem er von dem Seinigen nehmen wird, schließen, daß der Geist nichts Eigentümliches ist, so wird zu viel bewiesen; da Christus auch von sich sagt, daß alles, was der Vater hat, sein sei, 16, 15; 17, 10, und umgekehrt, ungeachtet er hier gewiß nicht seine eigene Eigentümlichkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Vater aufheben will; und ebenso wenig kann man also jene Worte gegen die Eigentümlichkeit des Geistes anführen, sondern sie sprechen nur einen Satz aus, der die Wesenseinheit und innigste Lebenswechselwirkung zwischen dem Vater und ihm und dem Geiste ausdrückt. Der Herr stellt in jenem Satze das Verhältnis des Geistes zu seiner Person

und seinem Werke zwar vonseiten der Einheit dar, aber dadurch ist der Unterschied nicht aufgehoben, so sehen wir auch im übrigen Neuen Testament, wo am genauesten eingegangen wird auf den Geist, immer wieder Prädikate hervortreten, die ihn als persönliches Subjekt bezeichnen, vgl. 1 Kor. 12, 11. Und dazu kommt endlich die Analogie mit der Lehre vom Sohne, wie der Sohn vom Vater gesendet ist, so wird der Geist im Namen des Sohnes und unter Vermittelung des Sohnes vom Vater gesendet. Und wie der Sohn als der präexistente in den johanneischen Reden ausdrücklich dargestellt ist, so ist es ganz angemessen, wenn die nämlichen Prädikate beim Geiste auch so gefunden werden, daß er nicht nur überhaupt eine objektive Existenz hat, sondern auch als eigentümliche Persönlichkeit gedacht wird, und diese Analogie erhält eine besondere Wichtigkeit durch Matth. 28, 19, die Taufformel, wo das ὀνομα του πατρος ꝛc. uns eben auf das Nämliche leitet, der Name des heiligen Geistes deutet auf den Geist in persönlicher Existenz, und das ist die neutestamentliche Spitze der Lehre vom heiligen Geist, hierin kulminiert die Lehre Jesu über denselben. Aber wir dürfen hier noch nicht Halt machen, sondern es führt uns dies zu einem weiteren Ergebnisse, das besonders aufgestellt werden muß.

5. Vater, Sohn und Geist.

§ 25.

Die Lehre Jesu schließt sich ab in der Zusammenfassung des Vaters, Sohnes und Geistes, so daß der Vater verklärt wird im Sohne durch den Geist, dessen Einwohnung in den Menschen vermittelt wird durch den Sohn.

1. Hiermit ist nun der vollständige Gottesbegriff gegeben. Im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes stellt sich uns derselbe ganz so dar, wie ihn Christus gelehrt hat. Und darum tritt eben die synoptische Hauptstelle, Matth. 28, 19, an die Spitze in der Darstellung der Erscheinung des auferstandenen Christus, in welcher Matthäus die Spitze seiner Geschichte des messianischen Lebens Jesu geben will. Hier sagt der auferstandene Christus, als er sich den Elfen auf dem vorher ihnen bezeichneten Berge offenbarte: „Mir ist gegeben alle Vollmacht und Gewalt im Himmel und auf Erden, machet zu meinen Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes und sie lehret halten alles, was ich euch befohlen habe, und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Weltzeit." Man sieht: das ist die Spitze dieser evangelischen Darstellung, die eben daher die sich selbst vollendende Selbstdarstellung des Herrn in seinem Zeugnisse, wie in der Verklärung seiner Persönlichkeit mit Berufung auf seine göttliche Vollmacht giebt und den Jüngern den eigentümlichen apostolischen Auftrag und die demselben angemessene Verheißung. Kein Wunder, wenn nun hier eine Zusammenfassung seiner ganzen Lehre mitenthalten ist, und zwar in Verbindung mit dem apostolischen Taufauftrag. So hängt alles aufs schönste zusammen.

Gleichwohl hat man den historischen Charakter dieser Stelle stark in Anspruch genommen, schon Teller hat sich gegen dieselbe erklärt. Er meinte, die Stelle sei durch Interpolation in den Text gekommen, aber diese Hypothese ist an und für sich eine schwierige und läßt sich schlechthin nicht erweisen. Also müßte man weitergehen und sagen, daß diese Formel von dem Verfasser des echten Evangeliums aus dem späteren kirchlichen Rituale Jesu in den Mund gelegt

worden sei. Teller begründet seine Zweifel damit, daß 1) Markus nichts davon wisse (vgl. 16, 16), aber wir wissen, daß so viele Dinge von dem einen Evangelisten ausführlicher, von dem anderen gedrängter berichtet werden. Markus drängt gegen den Schluß seines Evangeliums sichtlich zusammen; es kann also aus ihm kein Beweis gezogen werden. 2) Die Apostel erinnern sich nicht an das Gebot, alle Völker zu taufen, wie denn Petrus Apg. 11, 4—13 sich nur auf die ihm zuteil gewordene Vision berufe und endlich 3) nach den Nachrichten der Apostelgeschichte, Apg. 2, 38; 10, 48; 19, 5. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3, haben die Apostel nur auf Christum getauft. Diesen Einwendungen Tellers haben sich spätere, z. B. Strauß und de Wette, angeschlossen; de Wettes Gründe sind:

1) eine solche reflektierende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes, wie hier, konnte wohl bei den Aposteln vorkommen (2 Kor. 13, 13), schwerlich aber bei Christus und auch bei jenen schwerlich als Gegenstand des Bekenntnisses; allein was Matthäus giebt, ist auch dies beides nicht, sondern einfach der vollständige Ausdruck des im Evangelium offenbarten Gottes eben als Ausdruck für die Bedeutung der Taufe, und von diesem Standpunkte betrachtet, konnte dieser Satz ganz wohl vorkommen; ja es hat dieses Vorkommen eine gewisse Notwendigkeit, gerade hier war der rechte Zeitpunkt dafür, denn hier erst konnte der Herr diesen vollständigen Ausdruck so geben, daß die Jünger nicht nur keinen Anstoß daran nahmen, sondern auch die volle Bedeutung desselben annähernd zu erfassen imstande waren; erst nachdem sie den auferstandenen Herrn in dieser seiner Erhabenheit geschaut, erkannt und seine Auferstehung gehörig in sich verarbeitet hatten, waren sie hierzu fähig, aber jetzt waren sie es auch. 2) Sein weiterer Grund ist eben auch

die Vergleichung der Taufformel mit den Nachrichten der Apostelgeschichte. Es wird gezweifelt, ob in der Apostelgeschichte wirklich auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes getauft worden sei. In der apostolischen Zeit habe wenigstens zuweilen alle Beziehung der Taufe auf den heiligen Geist gefehlt, dies letztere soll aus Apg. 8, 16 geschlossen werden. Es ist von den Samaritanern die Rede, welche durch Philippus bekehrt worden. Eine größere Menge, namentlich auch der Magier Simon, seien getauft worden. Da man nun in Jerusalem diese Nachricht erhielt, haben die Apostel daselbst den Petrus und Johannes gesandt, die mit den Neubekehrten gebetet haben, damit diese den heiligen Geist empfingen, da noch auf keinen derselben der heilige Geist gefallen war: nur getauft waren sie auf den Namen Jesu. Aber man kann auf den heiligen Geist getauft sein, ohne daß er auf einen gefallen ist, und der Nachdruck liegt darauf, daß sie nur getauft waren, nicht daß sie es ausschließlich auf Jesu Namen waren, dies Ausschließliche liegt durchaus nicht in der Stelle. Sie waren getauft, ohne den Geist empfangen zu haben; der Ausdruck: auf den Namen Jesu getauft, kann aber ganz gut eine kurze Bezeichnung sein, welche gar nicht ausschließt, daß der Akt auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes geschehen, es ist nicht anzunehmen, daß der Diakonus Philippus anders als die Apostel getauft habe, was doch der Fall sein mußte, wenn hier eben nur von seiner Taufe als der Taufe auf Jesu Namen gesagt wäre, sie habe keine Beziehung auf den Geist enthalten, worin dann läge, daß dies sonst gewöhnlich gewesen. Ja aus Apg. 19, 3 könnte ebenso gut das Gegenteil geschlossen werden. Paulus hatte in Ephesus einige Jünger getroffen, welche er fragt, ob sie den heiligen Geist empfangen haben, nachdem sie gläubig geworden seien,

sie aber sagen: „Wir haben nie etwas gehört, ob ein heiliger Geist ist"; darauf fragt Paulus: „Auf was seid ihr denn getauft?" und sie antworten: „Auf die Taufe Johannis." Hier ist es sehr naheliegend, da Paulus voraussetzt, wenn sie in der richtigen Weise getauft waren, so müßten sie etwas von dem heiligen Geiste erfahren haben, zu schließen, daß die Taufe auch auf den Namen des heiligen Geistes vollzogen worden sei, der Schluß ist allerdings deswegen nicht ganz schlagend, weil es nicht notwendig ist, die Gegenfrage des Apostels als Widerlegung ihrer Äußerung zu fassen. Aber jedenfalls zeigt sich auch hier, daß sie, nachdem sie christlich getauft worden, doch nicht sofort die Gabe des heiligen Geistes erhielten, sondern erst nach der Händeauflegung des Apostels. Also aus der Apostelgeschichte kann man nicht erweisen, daß die christliche Taufe in der ersten apostolischen Zeit ohne Beziehung auf den heiligen Geist vollzogen worden sei. 3) Mit dem Befehl Christi, die Heiden zu taufen, indem die Apostel zu allen Völkern hinziehen sollten, wollen sich die anfänglichen Bedenklichkeiten der Apostel, den Heiden die Taufe zuzugestehen, nicht vertragen; allein diese Bedenklichkeiten der Apostel, vgl. Apg. 10, und der Christen zu Jerusalem, Apg. 11, 1—3, bezogen sich nicht darauf, ob die Heiden überhaupt getauft und christlich unterwiesen werden sollten, sondern nur, ob sie getauft werden sollten, ohne zuvor in die alttestamentliche Gemeinde, namentlich durch die Beschneidung, aufgenommen zu sein. Die Apostel konnten den Taufbefehl vollständig im Andenken haben und doch diese Bedenklichkeit auf ihrem damaligen Standpunkte noch hegen. Also kann daraus nichts gegen die Glaubwürdigkeit des bei Matthäus berichteten Taufbefehls folgen. Auch finden wir, daß schon die älteste Kirchengeschichte, abgesehen von dem Neuen Testamente, die Taufe

in der Weise des Taufbefehls aufweist, so bei Justinus Martyr.

2. Nehmen wir hiernach keinen Anstand, den Taufbefehl für so glaubwürdig zu halten als andere uns berichtete Reden Jesu, so handelt es sich nun nur um seine Bedeutung. Um die Völker zu Jüngern zu machen, wird geboten, sie auf den Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen und sie anzuweisen, alles zu halten, was der Herr befohlen habe. Also die im Untertauchen unter das Wasser erfolgende Weihe ihnen zu erteilen auf jenen Namen. Das βαπτιζειν wird häufig mit ὀνομα verbunden, indem die Beziehung des Taufaktes auf Gott, Christum ꝛc. durch eine Präposition in Verbindung mit ὀνομα ausgedrückt wird (vgl. טבל לשם bei der Proselytentaufe, s. Ullmann und Umbreit, Studien und Kritiken, 1832), ἐπι τῳ, Apg. 2, 38, um die Bedingung und Zweckbeziehung zu bezeichnen, ἐν τῳ, 10, 48, um das unmittelbare Aufgehobensein der Taufe im Namen zu bezeichnen, d. h. daß der Akt der Taufe in diesem Namen ruht und wurzelt, εἰς το ὀν., zunächst die allgemeine Beziehung des Weiheaktes auf den Namen Gottes. Der Name Gottes wird hier eben nicht bloß in Umschreibung von θεος so genannt, er ist bedeutsam, denn der Name Gottes wird

1) nach biblischer Betrachtung über den Menschen genannt, auf sie gelegt (s. Num. 6, 27), um sie zu segnen, denn Gott ist ihnen dadurch gegenwärtig zu ihrem Heile. (So Justin, Apol. 1, 61.) Es ist also ein Weiheakt, in welchem der Name Gottes über dem Täufling zu Segen und Heil genannt wird, damit Gott ihm mit seiner Gnade gegenwärtig sei und ihm Heil bringe;

2) aber auch genannt in Anrufung, Verehrung, Bekenntnis, worin der Gläubige diese Gegenwart Gottes

selbst ausspricht und bethätigt. Die Taufe geschieht also auf den Namen Gottes in diesem doppelten Sinne, daß dieser Gott von nun an der heilsgegenwärtige Gott dieses Menschen sei und von ihm angerufen werde, ὀνομα bezeichnet hier aber eben den Namen Gottes nach diesem Zusammenhang als den Namen dieser drei Subjekte. Zwar sagt Lutz (Bibl. Dogmatik, S. 333), die Zusammenstellung sei keine Gleichstellung; der Sohn bleibe Gott untergeordnet als der Gott Verherrlichende und von ihm Verherrlichte, als der von Gott Empfangende, Geweihte und Gesandte, dem die Göttlichkeit insofern zukommt, als er in seinem Geiste, Willen und Werke ohne Trennung mit Gott verbunden ist und Gott in der menschlichen Natur und ohne Trübung als Sohn darstellt, und der heilige Geist sei die im menschlichen Geiste zur Erleuchtung und Heiligung wirksame Kraft Gottes, welchem Göttlichkeit zukomme, aber ohne Persönlichkeit. Allein das ist keine getreue Auslegung des Sinnes. Es stehen dieser Ansicht wesentliche Gründe entgegen: 1) Wenn Jesus doch sich selbst präexistent weiß, so ist sein Wesen nicht damit erschöpft, daß er Gott in der menschlichen Natur darstellte, so hat er ja schon an sich, schon in der Präexistenz ein Verhältnis der Einheit zu ihm als Gott und des Unterschiedes als dem Vater. Und ebenso ist der Geist, wie wir gesehen, keineswegs bloß eine erscheinende göttliche Kraft. 2) Allerdings schließt die Nebeneinanderstellung der Subjekte noch keine Gleichstellung in sich, diese liegt aber in der gleichmäßigen Beziehung der Taufe auf alle drei Namen. Jeder derselben ist göttlicher Grund des Heiles, da es ja einen anderen als göttlichen Grund für dieses überhaupt nicht geben kann; und warum wäre nun, wenn der Geist nichts als die Kraft Gottes wäre, er so besonders genannt, zumal gegenüber von solchen, die an die alttestamentliche Sprech-

weise vom Namen Gottes gewöhnt sind? Weiter sagt dann Lutz: es liege in dieser Zusammenstellung die Summe des christlichen Glaubens und Bewußtseins und der Schlußstein der christlichen Glaubenslehre; fremd sei ihr aber aller spekulative und metaphysische Gehalt über die Natur Gottes. Die Ungleichheit der drei Objekte erheische eine Auffassung dieser Zusammenstellung, welche durch gehörige Über- und Unterordnung der drei dieselben in ihrem richtigen Verhältnisse zu einander denke, und doch nicht nur drei einzelne Sätze gebe, sondern in dem Zusammengesetzten nur ein Verhältnis zu dem erkennenden Subjekt verstehe. Dieses alles hat auf der einen Seite eine gewisse Wahrheit, muß aber wesentlich beschränkt werden. Allerdings ist hier nicht zunächst Etwas ausgesprochen über die Natur Gottes, aber desto mehr und desto prägnanter über die Beziehung des Gottesnamens vom Vater, Sohn und Geist auf den Täufling. Es wird damit ausgesagt, daß in jedem dieser drei das göttliche Heil auf eine eigentümliche Weise gegründet ist, und darin liegt genug über das Subjekt selbst. Es ist freilich nicht unmittelbar ein metaphysischer Satz. Aber Metaphysik liegt darin wie überhaupt in der Religion. Es ist der offenbare Gott, der sich eben in diese das Heil begründende Lebensgemeinschaft mit dem Täufling setzt, die göttliche Kausalität des Heils, dreifach bezeichnet. Die Lehre von der Präexistenz des Sohnes und der Eigentümlichkeit des Geistes ergänzt sich dadurch, daß auf ihre Namen so gut getauft wird wie auf den des Vaters. Wenn also auch unmittelbar nur von der Begründung des Heiles im Sohne und Geist die Rede ist, so ist doch mittelbar eben daraus etwas über das Wesen beider ersichtlich. Wir wissen, daß der Sohn das Leben in ihm selber hat; wie wird es mit dem Geiste sein? Jedenfalls aber macht der Unterschied

sie nicht schlechthin ungleich, sondern eben die gleichmäßige Kausalitätsbeziehung des Heils in der Taufe giebt eine Einheit im Unterschiede, und eben dieses Ineinander giebt den ganzen lebensvollen Gottesbegriff des Christentums und zunächst Jesu selbst. So ist es also eine synoptische Stelle, welche das vornehmlich aus den johanneischen Aussprüchen ersichtliche Wesen des Sohnes und Geistes im tieferen Zusammenhang wiederum erhellt.

3. Zur Gegenbeleuchtung gehören namentlich einige johanneische Stellen in den Abschiedsreden:

Joh. 14, 16. 17 (vgl. 20; 21, 20), ich will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Paraklet geben, daß er bei euch bleibe in Ewigkeit; der Vater ist der, der auf die Fürbitte des Sohnes den Jüngern den Geist giebt als bleibenden Beistand, ja als in ihnen bleibend. Und eben durch diesen Geist werden die Jünger erkennen, daß Christus im Vater ist und daß eine wechselseitige Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christo stattfindet, so auch V. 26, der Vater sendet den Geist im Namen des Sohnes, der Sohn vermittelt die Sendung, der Geist verherrlicht Christum und führt sein Werk weiter.

Joh. 15, 26 werden in ähnlicher Weise die drei zusammengestellt: der Geist geht vom Vater aus, und Christus sendet ihn vom Vater.

Joh. 16, 7—15. Der Geist, der als Paraklet gesendet wird, verklärt Christum, denn was er mitteilt, ist Christi. So sehen wir aus diesen Stellen die Einheit der drei. Denn in keinem von allen drei kommen wir über das Göttliche hinaus in das Kreatürliche hinein, alle drei sind das wirkende Prinzip des göttlichen Heils, ganz wie in der Taufformel, die nichts als die konsequente Herausstellung des Grundgedankens ist, der hier sich findet, so be-

zeugen sich beide wechselseitig. Aber wie die Einheit, so tritt auch in der Andeutung ihrer Aktivität der Unterschied der drei in den johanneischen Reden charakteristisch hervor; in der Taufformel ist derselbe eben nur durch die Nebeneinanderstellung zur Heilsbegründung angedeutet, die johanneischen Stellen führen denselben durch die Darlegung der Aktivität näher aus. Das versteht sich von selbst, daß im Nebeneinander doch der Vater voransteht, den der Sohn selbst bezeichnet hat als den, von welchem er empfangen habe, das Leben zu haben in ihm selber (vgl. Kol. 2, 9). Der Geist ist derselbe, den der Sohn ohne Maß hatte, und weil er ihn so in seiner Totalität als Gottmensch hatte, wo es durch sittliche Vermittelung geschehen mußte, so sehen wir den Geist bei der Taufe herabkommen. Sofort ist alle Geistesmitteilung an die Verklärung des Sohnes gebunden, er geht zwar vom Vater aus, aber nur durch Vermittelung des Sohnes. Aber daraus ist doch der Geist so gut wie der Vater und der Sohn vollkommen göttlichen Wesens. Gott ist Geist (Joh. 4), der Herr ist Geist (2 Kor. 3), und der Geist, wenn er für sich genannt wird, ist kein anderer als der hier genannte. Wo irgendein göttliches Leben soll gepflanzt werden, geschieht es durch Einwirkung oder vielmehr Einwohnung dieses Geistes; diese steht aber immer in Verbindung mit der Einwohnung Christi und des Vaters selbst in den Gläubigen, Joh. 14, 23 — ein Beweis, wie sie zusammengehören und wie wir mit allen dreien immer in demselben Kreise des einen göttlichen Wesens bleiben, so ist es auch im Gespräche mit Nikodemus, Joh. 3, der Geist als das wahrhaft Göttliche ist das Prinzip der Wiedergeburt, V. 3—8, und ist doch als solcher wieder unterschieden vom Vater und Sohn, vgl. V. 16, dies ist nun eben das Eigentümliche, wofür wir in der ganzen Welt kein

Beispiel finden: diese Einheit des Wesens und doch dreifache Persönlichkeit, das ist die göttliche Lebensfülle und Vollständigkeit der Persönlichkeit, welche den christlichen Gottesbegriff in seinem Reichtum und seiner Lebendigkeit abschließt, aber freilich auch in einer Tiefe, durch die sie für uns auf dieser Stufe der Erkenntnis, die noch im Spiegel und im Rätselworte sieht, in ein Dunkel gehüllt bleibt, das wir jetzt noch nicht zu durchdringen vermögen. Wie der Herr sagt: niemand habe Gott je gesehen als der Sohn. Aber den Grundgedanken bezeugen klar die Apostel: 2 Kor. 13, 13, vgl. 1 Kor. 12, 4—6. 1 Petr. 1, 2. Apok. 1, 4—6. Die Lehre von Gott als Vater, Sohn und Geist ist die notwendige Grundlage, oder, wenn man will, Voraussetzung der christlichen Heilslehre, ein Glaube, auf welchen schon durch Christum die Apostel selbst gekommen sind; aber ohne daß er es für angemessen gehalten, über das innere Wesen Gottes in dieser dreifachen Beziehung nähere Aufschlüsse zu erteilen.

4. Es ist eine interessante Frage, warum uns das Wesen des heiligen Geistes vorzugsweise noch dunkel erscheine? Das Dunkel, welches die Trias umhüllt, bezieht sich auf zweierlei, einmal auf die Einheit der drei, welche als Gleichheit eine einzige ist; dann auf die Art und Weise, wie in der Trias die in die Welt hereingetretenen Offenbarungen oder Erscheinungen des Herrn zu denken sind; zunächst beim Sohn, sofern er Menschen- und Gottessohn zugleich ist, so daß also nicht nur auf der trinitarischen Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geiste ein Dunkel ruht, sondern auch auf der Verbindung des präexistenten Christus mit dem Menschen Jesus; doch ist diese Erscheinung des vor Grundlegung der Welt Präexistenten in der Zeit und Menschenwelt eine uns ganz offenbare, weil geschichtlich gewordene, die auch in dem Selbstbewußtsein des erschienenen Christus

nicht nur verborgen lag, sondern sich mittelst seines Zeugnisses bei ihm ausgesprochen hat. Anders verhält sich dies noch beim Geist, in welchem auch Gott in der Welt wirkt, der Welt einwohnt, aber ohne daß dieser Geist bereits die ihm völlig adäquate persönliche Erscheinungsform gewonnen hätte, wie der präexistente Christus sie in der gottmenschlichen Erscheinung hatte. Zwar hatte dieser auch den Geist ohne Maß, aber es war nicht der Geist im trinitarischen Sinne, und es fehlt also im gegenwärtigen Stadium der göttlichen Offenbarung noch an einer adäquaten Erscheinung des Geistes als Geistes, und eben darum ist uns nun auch die Persönlichkeit des Geistes noch bis zur Stunde nicht evident offenbar, sowie die Persönlichkeit des Sohnes schon in der Präexistenz. Ferner ist er eben deswegen überhaupt seinem Wesen nach nicht so offenbar. Er ist zwar von Christo verheißen, und in diesem Verheißungswort wesentlich gezeichnet, ferner ist diese Verheißung bis auf einen gewissen Punkt in Erfüllung gegangen, aber die Erfüllung ist noch nicht vollständig; die Gemeinde Christi ist noch nicht vollendet, und die Vereinigung der ganzen Geisterwelt mit dem Haupte Christo ist eine noch nicht realiter völlig vollzogene. Es steht noch ein Stadium der göttlichen Offenbarung bevor, wie wir schon aus der Lehre Jesu schließen müssen, wo der Geist erst vollständig sich offenbart und wo eben daher auch sein persönliches Leben und Wesen uns recht zur Evidenz kommen muß. So lange aber ist dann überhaupt die Erkenntnis der Trias noch nicht zu der Stufe gelangt, zu welcher sie jedenfalls noch gelangen muß; selbst dann, wenn wir den Fall setzen, daß es nie zu einer vollständigen Durchschauung beim Menschen kommen würde, obgleich wir zu dieser Annahme nicht geradezu berechtigt sind, wenigstens wenn wir zugrunde legen, daß wir „erkennen werden, wie

wir erkannt sind" — Grund genug, in Beziehung auf diese Kulmination der Lehre des Herrn von Gott, wie sie in der von Vater, Sohn und Geist gegeben ist, mit aller ehrfurchtsvollen Scheu sich zu bescheiden und fortwährend zu forschen. Daher bleiben auch noch Stellen, die in Beziehung zu dieser Lehre zu stehen scheinen, aber noch nicht so, wie es an sich möglich wäre, ergründet sind. In Beziehung auf die noch zu erwartende Offenbarung des Geistes erinnern wir noch, wie die Gemeinde die Braut des Herrn genannt wird, Apok. 22, 17, und an das, was von einer Offenbarung der ganzen πολυποικιλος σοφια Ephes. 3, 10, und der πασα πατρια im Himmel und auf Erden Ephes. 3, 15 gesagt ist — eine einstige Offenbarung des Geistes, von welcher uns 1 Kor. 12 eine Ahnung giebt, aber auch nur eine solche.

5. Von hier aus, wo wir sehen, mit welcher verecundia und reverentia wir diesen Gegenstand umfassen müssen, ist es interessant, den Blick auf das Alte Testament zurückzuwenden und zu fragen, inwiefern dort auch schon diese Kulmination des neutestamentlichen Gottesbegriffs vorangedeutet oder angelegt sei. Wenn nun in der alten Theorie unserer Kirche ohne weiteres die Trinität im Alten Bunde gefunden wurde, so reichen freilich die exegetischen Beweise, die man hierfür gab, nicht aus: nicht die Stellen, wo eine Pluralität in den Formen hervortritt, der Pluralis des Gottesnamens mit dem Singular des Verbums steht, oder umgekehrt, auch nicht die, welche eine Pluralität der göttlichen Prädikate zeigen, wie das dreimal heilig des Jesaja u. a. dgl. Aber daß gewisse Spuren da sind von einer Tendenz zu der Ausbildung, welche wir wirklich in der neutestamentlichen Lehre, namentlich so kräftig in der Lehre des Herrn selbst finden, ist allerdings nicht zu übersehen. So ist bedeutsam

das Hervortreten des Engels Jehovas, des Engels des Herrn κατ' ἐξοχην, teils im Unterschiede von den niedrigeren Engeln, teils in der Identifikation mit Jehova, mit Gott selbst. Dieser Engel Gottes tritt hervor in Gen. 16, 10. 11, vgl. 13; 21, 17 ff.; 22, 1 ff.; 31, 11 ff. (32, 25). Exod. 14, 19; 23, 20 ff.; 32, 34, auch in einigen späteren Fällen. Auch hat man seine Prädikate verglichen Jes. 63, 9. In den späteren Propheten tritt der Engel des Herrn oder des Bundes, Mal. 3, 1, dann in Beziehung zur messianischen Erwartung (vgl. Dan. 10) Sach. 1—6. Um so merkwürdiger ist, daß Daniel selbst den, dem für alle Zeiten die Herrschaft über alle Völker zugedacht ist, wie eines Menschen Sohn darstellt. Der Träger des göttlichen Reiches kommt vom Himmel, und so knüpft dies an an solche Stellen, wo in den späteren Propheten der Engel des Herrn in die messianische Hoffnung hereintritt, aber er erscheint als Menschensohn; was sonst Engel Jehovas war, wird nun als Menschensohn der Träger des göttlichen Reiches auf Erden, so können wir uns den Entwickelungsgang denken, aber der Engel des Herrn erschien immer nur momentan, freilich immer so, daß, was er redet und thut, als Wort und That des Herrn selbst angesehen wurde. In Christo aber erschien das, was der Herr selbst als seine präexistente Persönlichkeit bezeichnet, als Mensch unter Menschen in einem wahrhaft menschlichen Leben. Hier haben wir erst die Menschwerdung. Dies ist nun ein Element der werdenden Trinitätslehre, ein Keimpunkt im Alten Testament, an welchen die Lehre Jesu anknüpft — eben der Engel des Herrn, der zuletzt als Substrat der messianischen Erwartung in den Propheten die Erscheinung des Herrn unter den Menschen in Aussicht stellt.

Ein zweites Element ist die Lehre von der göttlichen

Weisheit, welche mehr und mehr unter den göttlichen Eigenschaften ausgezeichnet und einer Hypostasierung entgegengeführt wurde, aber in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nur in personifizierender Form (selbst wie es scheint in den Apokryphen nur so). Endlich gehört hierzu noch die Art und Weise, wie Gottes Wort und Gottes Geist als die Offenbarungsweisen der Gottheit ausgehoben wurden, Ps. 33. Von beiden geht eine Entwickelung der Lehre aus, in der sich eine Begriffsbildung ansetzt, deren Ende in der neutestamentlichen Trinitätslehre liegt, das Wort Gottes wird zum λογος, durch einige neutestamentliche Stufen hindurch bis zur johanneischen Spitze im Prolog, (vgl. Hebr. 4) im λογος finden Wort und Weisheit ihren gleichen höchsten Ausdruck und werden so in eins verschmolzen, denn λογος ist sowohl Vernunft als Wort; darin ist die Weisheit und das Schöpferwort vereinigt, die Lehre vom Geiste im Neuen Testament aber ist nichts als die Vollendung der uralten Lehre vom Hauche seines Mundes.

II. Die Erlösung der Menschen.

1. Übersicht.

§ 26.

Da die Verklärung des Vaters im Sohne nach der Lehre Jesu ihre bestimmte Beziehung auf die sündige Menschheit hat, so wird sie in dieser Beziehung zur Erlösung, welche der zweite Hauptgegenstand der Lehre Jesu ist. Dieser Teil umfaßt 1) das Objekt der Erlösung; 2) das erlösende Prinzip; 3) dessen Wirkung.

Daß die Lehre Jesu von der Verklärung des Vaters im Sohne ihre bestimmte Beziehung habe auf die sündige Menschheit, das erhellt aus Joh. 17, 4, wo er sagt, daß er den Vater verklärt habe auf Erden, also unter den Menschen, und zwar durch Vollziehung seines Werkes, durch Offenbarung des Vaters. Wie er dann auch sagt, 15, 8, dadurch sei der Vater geehrt und verklärt, daß seine Jünger in ihm seien und bleiben, damit sie Frucht bringen. So betrachtet er auch seine eigene Verklärung nicht nur als eine solche bei Gott, sondern auch als Verklärung seiner in den Seinigen, die auch durch den heiligen Geist bewirkt wird, der in den Seinen wohnen sollte, Joh. 16, 14. Sie beruht darauf, daß die Menschen zu ihm gezogen werden und an seiner Herrlichkeit teilnehmen, und daher auf der ihm erteilten Vollmacht, ewiges Leben zu geben allen denen, welche der Vater ihm geschenkt habe, wodurch Vater und Sohn geehrt werden, 5, 23, und zwar sind sie ihm gegeben ἐκ του κοσμου, 17, 6. Die Seinen sind noch in der Welt und bedroht von ihr, aber sie sind doch nur in sie gesendet, damit durch ihr Wort auch andere an ihn gläubig werden (17, 11. 14. 18). Es ist also eine Verklärung des Vaters durch den Sohn im κοσμος, die Verklärung trägt über den Vater und Sohn hinaus in die Welt, aber nur mit der Rückbeziehung auf den Vater. So wird die Verklärung zur Erlösung, und wird diese ganze Wirkung Jesu in der Welt als Befreiung von der Sünde und Rettung vom Verderben, 3, 16. 17, bezeichnet, oder als Mitteilung des wahren Lebens, Joh. 5, 24; 10, 28; 6, 39 (47—58), wie er sich denn selbst das Leben nennt, 11, 25; 14, 6. Derselbe Gedanke liegt in verschiedenen Bildern vom Lebenswasser, 4, 14; 7, 37, Lebensbrot, 6, 48, vom Lichte, 8, 12; 9, 5; 12, 46, oder: er ist der Weg

zum Leben, 14, 6, der gute Hirte, 10, 11. Dieselbe Idee liegt auf synoptischem Boden darin, daß es Jesus allein ist, durch den man zum Vater kommt, Matth. 11, 27, insbesondere die Unmündigen, welchen er denselben offenbart, die Mühseligen und Beladenen, die er dadurch von ihrer Last befreit, ferner daß er sein Leben als Lösegeld für sie giebt, Matth. 20, 28; 26, 28, das Verlorene zu retten gekommen ist, Matth. 18, 11 (15, 24; 10, 6). Luk. 15, als Arzt der geistig Kranken, Matth. 9, 12. 13. Luk. 19, 10 u. s. f.

2. Das Objekt der Erlösung.

a) Der Mensch.

§ 27.

Die mannigfaltigen Beziehungen der Lehre Jesu auf den Menschen vereinigen sich darin, daß er demselben auf der einen Seite eine ausgezeichnete, über die ganze irdische Schöpfung erhabene Stellung zuschreibt, welche die Empfänglichkeit für eine eigentümliche Gemeinschaft mit Gott begründet, anderseits alle Menschen so sehr als sündhaft erkennt, daß sie nur durch Gottes Gnade von dem Verderben der Sünde frei werden und zu dem Ziele des ewigen Lebens gelangen können.

Die Lehre Jesu umfaßt beide Seiten, die Würde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, doch herrscht die zweite in seinen Reden vor. Dies hängt zusammen mit seinem Berufe, sofern er als Erlöser gekommen ist, und mit dem erfahrungsmäßigen Zustande der Menschheit, welchen er ihr zum Bewußtsein bringen mußte, wenn er sich

als Erlöser zur Anerkennung bringen wollte. Die erste Seite konnte er gar nicht entwickeln, ohne daß die zweite in ein helles Licht gesetzt war. Er konnte, was er Großes in der Welt stiften wollte, nicht direkt verwirklichen, sondern nur indirekt insofern, als vor allem die von ihm ausgehende Kraft negativ wirken muße zur Beseitigung der Sünde und des Verderbens. Deswegen konnte er nicht so lehren, daß er einfach die Würde des Menschen auseinandergesetzt und seine Thätigkeit auf sie gerichtet hätte, sondern er mußte ausgehen von der schärfsten Unterscheidung des Guten und Bösen, des Göttlichen und Widergöttlichen, des Lebens und des Todes. Er konnte sich hierin genau an das Alte Testament anschließen, welches auch den Menschen vorherrschend von dieser Seite betrachtet hatte. Zwar fehlt es dort nicht an Stellen, in welchen die andere Seite vorherrscht. Das Alte Testament geht von der ursprünglichen Schöpfung aus, und in seiner Urgeschichte der Menschheit bis über die Sünde hinauf, es giebt eine Hamartigenie, und faßt mithin den Menschen zuerst, abgesehen von der Sünde, als den nach dem Ebenbilde Gottes Geschaffenen ins Auge. Ohne daß dies nachher ausdrücklich wiederholt wäre, fehlt es doch nicht an Hervorkehrung dieser Seite des Menschen, als des über die ganze irdische Schöpfung erhabenen, von Gott ausgezeichneten, wie z. B. in Ps. 8, und überall mischt sich auch da, wo von der Sünde die Rede ist, mehr oder weniger auch die Betrachtung der andern Seite ein. Aber eigentlich charakteristisch ist eben das der biblischen Anschauungsweise, daß sie den Menschen nie aufgiebt, weil sie auch mitten im Verfalle, den sie ganz bestimmt fixiert, doch einen göttlichen Heilsplan kennen lehrt, in Beziehung auf die gefallene Menschheit; das ist schon im Alten Testamente so gut wie im Neuen Testamente, und ebenso, daß nun im Verlaufe der

geschichtlichen Entwickelung der Menschheit ein gewisser Heilsweg ausgezeichnet wird, den Gott nach seinem Ratschlusse die Menschen führt; die ganze Handlungsweise Gottes wird dadurch bestimmt. So sehr daher die Menschheit nach der Darstellung des Alten Testaments größtenteils ihre selbsterwählten Wege geht, so waltet doch über ihr ein göttlicher Heilsplan, der geschichtlich zunächst die Abrahamiden und Jakobiden in seinen Bereich zieht, von Anfang an aber schon mit der Abzielung auf alle Geschlechter der Erde. So ist der heiligen Schrift trotz aller Fixierung des sündlichen Verderbens in der Menschheit doch die Anschauung von derselben eine viel tröstlichere, kraft des über ihr waltenden göttlichen Planes, der Begriff des göttlichen Heiles selbst entwickelt sich immer mehr, und so stellt sich auch allmählich ein hoher Begriff von Menschen und menschlichem Leben her. Die Menschheit wird in ihrer Erlösungsbedürftigkeit geschaut und doch als zu einer eigentümlichen Gottesgemeinschaft berufen. So ist es nun auch in den Lehrreden Jesu selbst. Je entschiedener im Neuen Testamente die Gottesgemeinschaft, zu der wir berufen sind, in die Gegenwart hereintritt, um so mehr kommt auch da, wo nicht unmittelbar die menschliche Erhabenheit hervorgekehrt wird, doch die eigentümliche Menschenwürde ans Licht, doch fehlt es auch nicht an Stellen, in welchen dies geflissentlich geschieht.

1. Die Lehre von der menschlichen Würde, als die erste Seite der Anthropologie, kommt unmittelbar nur in solchen Lehrreden Jesu vor, welche wir vorbereitende nennen können, weil sie nicht in den Mittelpunkt seiner Lehre hineinführen, mittelbar aber in den andern, sofern eben in der Erlösung selbst die Erhabenheit der menschlichen Natur und Bestimmung hervortritt.

a) Negativ spricht sich der Herr über die Würde des

Menschen aus in Vergleichung mit den niedrigen Geschöpfen in solchen Reden, in welchen er Werke der Menschenliebe als Pflicht darstellen will, um zu zeigen, daß er mit Recht Kranke am Sabbat heile, Luk. 13, 15. Matth. 12, 11, am deutlichsten bei Matth. 12: „Ein Schaf, das in die Grube gefallen, holt man herauf, wie viel mehr soll man einen Menschen erretten? Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf?" Ähnlich bei Luk. 13: „Wenn man einen Ochsen oder Esel am Sabbat ablöst, um ihm das Leben zu fristen, so darf man gewiß viel mehr einen Menschen, eine Tochter Abrahams, von den Banden lösen, womit sie Satan gebunden"; Jesus nimmt das Moment der Abstammung von Abraham ausdrücklich auf, um es bei den pharisäisch Gesinnten, welche sonst so viel auf die theokratische Würde des Volkes hielten, gegenüber ihrem Sabbatsbegriff in die Wagschale zu legen. Weiter kommen andere Reden in Betracht, wo Jesus die Gemüter zu lebendigem Gottvertrauen zu erheben sucht, im Gegensatz zu dem Versinken im irdischen Sinne (Habsucht und Genußsucht), vgl. Matth. 6, 19. Luk. 12, 15—31, oder gegen Menschenfurcht und Leidensscheu, Matth. 10, 28—31; in diesen Reden verweist er auf die niedrigeren Geschöpfe, für welche doch Gott so genau sorge, und im Gegensatze auf die höhere Würde des Menschen, der in Gott seinen Vater habe, Matth. 6, 25—32; 10, 31.

b) Das Positive liegt im eigentümlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, wie sich dies aus dem Vaterbegriff Gottes ergiebt. Gott ist der Urheber eines ihm selbst ebenbildlichen Lebens im Menschen, den er zur persönlichen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat; der Mensch kann in tieferem Sinne Kind Gottes werden, wie es im Gegensatze gegen heidnische Anschauung (Luk. 12, 30) bei der Ermun-

terung zum Gottvertrauen ausgesprochen ist. Er ist in das Reich Gottes berufen: ein Gut, von welchem jedes andere erst abhängt, Matth. 6, 33. Luk. 12, 31. 32, und das Gott als Vater ihm zu bescheren willens ist (32). Am einleuchtendsten wird dies Verhältnis des Menschen zum Vater durch die Lehre vom Sohne, der der Menschensohn ist und sich vorzugsweise als solchen bezeichnet, wodurch sich der eigentümlich christliche Begriff der Menschennatur ergiebt, als einer solchen, welche selbst der persönlichen Vereinigung der Gottheit mit ihr Raum giebt, aber abgesehen von dieser Vereinigung zur Einheit der Person jedenfalls für die innigste Gemeinschaft mit Gott empfänglich ist. So ist diese letztere eben der Zielpunkt auch der ganzen auf der Erscheinung des Menschensohnes beruhenden Ökonomie Gottes — welcher Begriff vom Wesen des Menschen nur die Kehrseite von dem Vaterbegriffe Gottes ist. Gott offenbart sich im Menschen und ist in ihm verklärt, allerdings um der Sündhaftigkeit willen nicht durch eine natürliche Entwickelung des Menschen aus sich selbst, sondern dadurch, daß im Menschen- und Gottessohne die Menschheit als die an den Sohn gläubige die Bürgschaft solcher Verklärung findet. Dies wird schon offenbar in den vorbereitenden Lehrreden Jesu, z. B. in der Bergrede, wo ohne die bestimmte Beziehung auf den Erlöser doch die Würde des Menschen sehr stark hervorgehoben wird in seiner sittlichen Bestimmung nicht nur überhaupt für das Reich Gottes, Matth. 5, 3, sondern insbesondere in der Aufgabe, vollkommen zu sein wie Gott (5, 48). Daraus ergiebt sich eben auch, wie nahe es lag, das völlige Gottvertrauen, namentlich inbetreff der irdischen Bedürfnisse, einzuschärfen; wo eine so hohe geistige Bestimmung vorliegt und durch Gottes Vaterhand verwirklicht wird, da muß die Befrie-

digung zumal dieser Bedürfnisse als das Untergeordnete mit aller Ruhe und Ergebung diesem Vater anheimgestellt werden; für den Himmel, nicht für die Erde ist der Mensch geschaffen, dort soll sein Schatz sein.

c) Fragen wir nun nach einzelnen von Jesu hervorgehobenen Beziehungen der Menschenwürde, so gehört hierher

aa) daß er dem Menschen ein persönliches Leben zuschreibt, welches, über alle äußere Gewalt erhaben, selbst durch den Tod des Leibes nicht zerstört werden kann, jedoch ganz von Gott abhängig ist, Matth. 10, 28. Luk. 4, 5 (wo ganz gewiß nicht der Teufel, sondern Gott unter dem Gegenstand der rechten Furcht zu verstehen ist). Mit dieser Anerkennung ist weiter gegeben die Unterscheidung von σωμα und ψυχη und die Fortdauer des Menschen nach dem Tode, sowohl des geistigen als des leiblichen Elementes (Matth. 10, 28), wie auch da, wo von der Erlösung des Menschen die Rede ist, immer das doppelte Element in Betracht kommt, indem die ζωη als Element des Geistes und der Leiblichkeit aufgefaßt und daher die Auferstehung gewöhnlich mit erwähnt wird, Joh. 5, 24. 28. 29; 11, 25; vgl. Luk. 14, 14; 20, 35. 36. Vermöge dieses höheren, über alle Gewalt erhabenen, vom Tode unzerstörbaren Seins gehört der Mensch nicht bloß der Erde an, sondern zugleich einer unsichtbaren Ordnung der Dinge, in welche er einst ganz übergehen wird, Luk. 12, 20. 21. Matth. 6, 19—21; vgl. Luk. 12, 33. 34 (vgl. Matth. 5, 12), wie Jesus auch eine Beziehung der Menschen zu einer unsichtbaren Geisterwelt annimmt, welche er teils als feindlich, teils als freundlich bezeichnet, Matth. 13, 39; 18, 10. Joh. 8, 44 ff., und welche sich eigentümlich gestaltet bei Jesus, sowohl nach der freundlichen Seite (Joh. 1, 52), als nach der feindlichen (Matth. 4, 1—11). (Es bedarf nicht weiter ausgeführt

zu werden, daß hier, wie durchaus, Jesus den Menschen nicht bloß als einzelnen, sondern auch als Gesamtheit in diesen Beziehungen zeigt.)

bb) Ferner gehört hierher, was den Geist des Menschen betrifft, daß Jesus ein geistiges Auge im Menschen anerkennt, Matth. 6, 22. 23; vgl. Luk. 11, 34. 36, vermöge dessen er in Hinsicht auf sein Verhältnis zu Gott Licht bekommt und Licht besitzt. Wie der Besitz und Genuß des leiblichen Lichtes ganz abhängig ist von der Beschaffenheit des leiblichen Auges, so der Besitz des geistigen Lichtes von der Beschaffenheit dieses Geistesauges. Ist das leibliche Auge gesund, so hat der ganze Leib Licht, im entgegengesetzten Falle ist er ganz in Finsternis. Ist das geistige Auge gesund, so hat der ganze Mensch das höhere geistige Licht, dessen er bedarf. Alles kommt darauf an, daß dieses innere Licht sich nicht verfinstere, Luk. 11, 35. Ist es gesund, so wird der Mensch, weit entfernt, das innere Licht bloß für sich zu haben, auch für seine vielleicht finstere Umgebung ein leuchtendes Licht (vgl. Matth. 5, 14). Auf diese Stellen hat der Rationalismus großes Gewicht gelegt, um daraus auf ein aktives Prinzip der Religionserkenntnis im Menschen selbst und daher auf die Fähigkeit des religiösen Selbstdenkens und -prüfens zu schließen. Allein es ist hier bloß von Rezeptivität die Rede, die allerdings nicht bloß passiv ist (reine Passivität ist nirgends, wo lebendige, dynamische Kräfte wirksam sind); wie das Licht dem Auge von außen zukommen muß, so spricht er sich auch hier in Übereinstimmung mit seiner Lehre von der Offenbarung des Sohnes durch den Vater (Matth. 11, 27 und Matth. 16, 27) über das Geistesauge aus; wie das leibliche sonnenhaft sein muß, so muß auch dies eine göttliche Lichtesnatur an sich tragen, um das Licht von oben zu schauen; aber doch nur

zu schauen. Diese Rezeptivität wird auch Spontaneität, wenn das Wasser, das er dem Menschen zu trinken giebt, in diesem selbst ein lebendiger Quell wird, Joh. 4, 14. Zugleich aber setzt er auch den Fall, daß dieses innere Auge verkehrt sein kann, wodurch der Mensch des Lichtes beraubt wird, Luk. 11, 34. Er fordert aber allerdings seine Jünger zum Nachdenken über göttliche Dinge auf, Matth. 11, 15; 13, 14 ff. Sie sollen zusehen, was sie hören, Mark. 4, 24, und namentlich über ihn gerecht urteilen, Joh. 7, 24, und darum prüfen, Luk. 12, 56. 57; dem aber, der das geistig Verliehene gewissenhaft anwendet, verheißt er stetes inneres Wachstum, Matth. 13, 12. Luk. 8, 18. Joh. 8, 31. 32. — Er setzt besonders im Menschen ein Vermögen, den Willen Gottes zu erkennen, eine Erkenntnis, welche auch die Grundlage des Glaubens an ihn werden sollte. Er macht diesen Glauben davon abhängig, daß man geneigt sei, den Willen Gottes zu thun, Joh. 7, 17, was aber zunächst, abgesehen von der Lehre des Herrn selbst, ein Vermögen der göttlichen Willenserkenntnis über uns in uns selbst voraussetzt. Zugleich setzte er voraus, daß der zum Thun seines Willens geneigte Mensch auch seine Lehre zum Gegenstande seines Nachdenkens und seiner Prüfung machen werde und auch zu machen vermöge, aber diese Geneigtheit selbst betrachtet er nicht als bloße Sache der menschlichen Kraft, sondern wer empfänglich ist für die Lehre des Herrn, ist aus Gott, Joh. 8, 47, seine Werke sind in Gott gethan, 3, 21, er ist vom Vater gezogen, 6, 44, es ist ihm vom Vater verliehen, 6, 65, womit übereinstimmt, daß er zu Petrus, als dieser im Namen seiner Jünger den Glauben an ihn als den Sohn Gottes bekennt, Matth. 16, 17 sagt: das habe ihm nicht Fleisch und Blut geoffenbart, welche synekdochisch als Hauptbestandteile des menschlichen Leibes für das ganze

leibliche Leben, dann das ganze menschliche Wesen, aber doch immer im Gegensatz gegen die geistige Seite (Gal. 1, 16; vgl. 15; vgl. 1 Kor. 15, 50), gesetzt sind; derselbe Gegensatz ist Matth. 26, 41 prinzipiell ausgesprochen, und daraus erkennen wir die Grundanschauung des Herrn

cc) vom Wesen und Zustand des Menschen. So lange dieser Gegensatz von Fleisch und Geist als solcher besteht, läßt er den Menschen nicht zu der höheren Lebensform, welche als die göttliche erkannt wird, hindurchdringen. So offenbart sich im Menschen ein Gegensatz der Lebensrichtung, nicht als fester und ursprünglicher, aber als durch die Erfahrung bezeugt und beruhend eben auf der Isolierung von σαρξ und πνευμα, die einander widerstreiten, statt daß sie geeinigt, d. h. die σαρξ vom πνευμα durchdrungen und durchleuchtet, und die σαρξ der von der Seele belebte, zwar in ihr Regungen seiner Kraft veranlassende, aber nicht sie beherrschende Körper sein sollte. In Christus, als dem Menschensohn, ist daher sowohl σαρξ als πνευμα, aber nicht so, daß beide für sich einen Gegensatz gegeneinander bilden würden; in uns jedoch ist es ein solcher. Sofern nun die ψυχη als die Mitte die Einheit bezeichnet, so ist sie bald für das niedere, bald für das höhere Leben gesetzt, Matth. 16, 25. Luk. 17, 33. Joh. 12, 25. Aus diesen Stellen ist klar, daß die Seele ein niedrigeres und ein höheres Lebensgebiet hat; wer sie als dem niedrigeren angehörig bereitwillig hingiebt, der wird ihre Existenz im höheren retten, wird sie also wahrhaft gewinnen. So ist also das selbstbewußte Individuum in doppelter Lebenssphäre. Die niedrigere Seite der Seele, ihre Beziehung auf das sinnliche Leben, wird insbesondere hervorgehoben Luk. 12, 19, 20, dagegen die höhere, Matth. 16, 26. Luk. 9, 56, deswegen ist hier die Rede von ihrem σωθηναι, nämlich

eben für ihre höhere Bestimmung, es kommt bei ihr also nur darauf an, daß das richtige Element herrschend sei, die obere Sphäre auch die in der Wirklichkeit übergeordnete, daß sie durch das πνευμα wirklich begeistet sei, wodurch sie allein willig zum Guten wird. Wo aber die Seele in die σαρξ als Fleischlichkeit eingegangen ist, da ist ihre Geistigkeit ertötet und bedarf einer Neugeburt. Sofern sie ζωσα ist, ist ihr eben 1 Kor. 15, 45 der Lebensgeist vom Schöpfer eingehaucht, sie muß daher eben dadurch gerettet werden, daß sie durch Christum im heiligen Geist erneuert wird. — Sofern nun aber der Mensch in sich selbst das Subjekt der Zurechnung und eines zurechnungsfähigen Lebens ist, einen Zentralherd und Quellpunkt geistigen Lebens in sich hat, wird er von Jesus bezeichnet durch καρδια. Aus dem Herzen kommt alle sittliche Gesinnung und That, es ist die Bezeichnung der sittlichen Persönlichkeit, daher auch der Ursprung aller sittlichen Verunreinigung, Matth. 15, 18 f. Es bildet den θησαυρος, in welchen der Mensch alles, was für ihn Objekt wird, aufnimmt, als in den focus seines inneren Lebens, wo er es zu seinem geistigen Eigentum macht und woraus es dann als solches wieder hervorgeht, Luk. 6, 45. Matth. 12, 35. Luk. 21, 34, daher aber, was wahrhaft von ihm aufgenommen werden soll, in sein persönliches Leben, in das Herz aufgenommen werden muß, um dort der Persönlichkeit assimiliert zu werden, Luk. 8, 15. Auch das Gute ist nur dann wirkliches Produkt des Menschen, wenn es aus dem Herzen kommt, Matth. 15, 8 f., die Verehrung muß eine Verehrung des Herzens sein, wenn sie wahr sein soll. Wie das Herz daher, so der Mensch, Matth. 12, 35. Im Herzen entscheidet sich die sittliche Richtung, hier wird ein Mensch rein, Matth. 5, 8, oder das Gegenteil, Matth. 15, 18, das Herz wird beschwert

von Ausschweifungen und Erdendienst, Luk. 21, 34. — Nach allem diesem ist nun die Grundanschauung klar, wie sie sich aus den beiden Hauptstellen, Matth. 26, 41 und Joh. 3, 6 ergiebt. Sofern eben das belebende Element des πνευμα in der ψυχη gesetzt ist, so ist sie die Willigkeit zum Guten; sofern sie selbst aber eben in dem σωμα ihr Dasein hat, dieses zwar zur σαρξ belebt, aber zugleich dessen selbständigem Einflusse dann ausgesetzt ist, dem Triebe nach sinnlicher Lust, der Scheu vor sinnlicher Unlust, so wird sie schwach, und indem sie nicht den Geist beherrschen lassen, sondern selbst herrschen will, gerät sie ganz in die Gewalt der σαρξ, dies ist der Matth. 26, 41 angedeutete Gegensatz. Bei den Jüngern war aber neben der σαρξ doch das πνευμα selbst eine wirksame Potenz, zwar sind auch sie nach Joh. 3, 6 Fleisch; nicht als ob es dem natürlichen Menschen an der vernünftigen Seele fehlte, aber die σαρξ herrscht in ihm, er ist mit πνευμα begabt, aber er ist nicht πνευμα, dies wird er erst, d. h. es wird in ihm zum wirklichen Prinzip des persönlichen Lebens durch die Geburt aus dem Geiste.

So ist klar, daß in der Lehre des Herrn auch solche Stellen, welche die eine Seite am Menschen zunächst betreffen, doch auch auf die andere hinüberreichen. Da einmal im Menschen die Sünde eingewurzelt ist, so ist überall auch da, wo von seiner natürlichen Würde und Bestimmung die Rede ist, doch auch auf die Thatsache des Daseins der Sünde im Menschen Rücksicht genommen. Und eben darum führt uns diese Betrachtung von selbst auf die zweite Seite hinüber:

2. Die Lehre Jesu von der Sünde des Menschen.

Schon das Alte Testament giebt neben dem Bewußtsein der Würde des Menschen, welche es in seinem Begriff als

dem des göttlichen Ebenbildes von Anfang ausspricht und auf verschiedene Weise durch die Idee eines Bundes Gottes mit den Menschen, anfänglich nur einzelnen, aber sich ausbreitend über alle Welt, beurkundet, auf der andern Seite auch ein tiefes Bewußtsein der Sünde kund. Beides ist notwendige Folge des ethischen Charakters der alttestamentlichen Religion, im Gegensatze zu dem ästhetischen der heidnischen Naturreligion. Daher ist auch diese Anschauungsweise nicht bloß einem Buche oder einer Periode des Alten Testaments eigentümlich, sondern sie zieht sich durch das Ganze hindurch. An der Spitze seiner Geschichte steht ein sittlicher Fall des Menschen, wonach nun die ganze Entwickelung des Geschlechts einerseits eine Entwickelung der Sünde wird, anderseits aber durch das Eingreifen Gottes eine Führung des Geschlechts nach einem Heilsplan.

Demgemäß spricht sich nur das Alte Testament über die Allgemeinheit der Sünde und ihr Eingewurzeltsein in der Welt bestimmt aus. Gen. 6, 5. 11—13; 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Hiob. 4, 17—19 (9, 2; 17, 7; 14, 4; 25, 4—6). Spr. 20, 9 (Weish. Sal. 3, 12). Solche Stellen geben das Resultat der sittlichen Erfahrung einer bestimmten Zeit. Überhaupt aber war die ganze Ökonomie des Alten Testamentes darauf berechnet, den Menschen zur Sündenerkenntnis zu führen, namentlich durch das Gesetz. Wie tief die Sünde eingewurzelt sei, so daß sie zu vermeiden ihm höchst schwierig oder gar unmöglich sei, woraus sich dann ihre Allgemeinheit erklärt, ist Gen. 8, 21. Ps. 51, 7; 58, 4. Jes. 48, 8 ausgesprochen. Die Sünde ist nicht bloß als That, sondern als habituelle Existenz vorhanden. Und gegen das Ende der Prophetie bricht die Erkenntnis durch (Ezech. 36), daß Gott ein neues Herz geben müsse, wenn das Volk das bisher nicht gehaltene

Gesetz halten und in dem Bunde leben solle. Mit diesem Bewußtsein steht sie im babylonischen Exile da. So tief war die Erkenntnis der Sünde im Alten Testamente. Das Wesen desselben wurde aber erkannt als Ungehorsam und Empörung gegen Gott, und Schuld mit sich führend, das lag im Begriff des Gesetzes. Der Gottesdienst mit allen seinen Einrichtungen wies darauf hin, wie sie einer Sühne bedarf. Die Prophetie enthüllte den Gang der göttlichen Führung, welche eben auf eine Entwickelung des sittlichen Bewußtseins abzweckte. Das waren die Elemente, welche neben ihrer thatsächlichen Erkenntnis auch noch ihr Wesen enthüllen mußten.

Wenn nun die Lehre Jesu dem Menschen einerseits eine über die ganze irdische Schöpfung erhabene Würde zuschreibt, welche er auf seine Empfänglichkeit für eine Gemeinschaft mit Gott gründet, so erkennt sie anderseits den Menschen als sündhaft an, und zwar so sehr, daß er nur durch Gottes Gnade von dem Verderben der Sünde frei werden und das Ziel seiner Bestimmung, das ewige Leben, erreichen kann.

Die Lehre Jesu von der Sünde wird in der biblischen Theologie gewöhnlich sehr dürftig behandelt, und doch zeigt sie sich bei etwas genauerer Forschung sehr reichhaltig und tief und enthält alle Keime für die apostolische Entwickelung der Lehre von der Sünde, wenn man schon sagen darf, daß Jesus mehr gelegentlich als ex professo und zusammenhängend den Stoff behandelt habe. Der Stoff ordnet sich unter die Begriffe vom Wesen und von der Allgemeinheit der Sünde.

a) Der allgemeine Begriff vom Wesen der Sünde ist der der Gottwidrigkeit in Gesinnung und That. Daher ihr Begriff ἡ ἀνομια Matth. 7, 23; 13, 41, ἀνομια ohne

Artikel Matth. 23, 28, aber auch ἁμαρτια, und zwar ἡ ἁμαρτια als Gattungsbegriff Joh. 8, 34; 16, 8, oder ebenso, sofern sie im bestimmten Menschen ist Joh. 8, 21, aber auch als Bezeichnung der einzelnen Sünde ohne Artikel Matth. 12, 31. Ist ἀνομια Gesetzwidrigkeit, so ist ἁμαρτια das Verfehlen des Ziels, die Abweichung von der Norm desselben, daher ἁμαρτιαι als einzelne Abweichungen Luk. 11, 4. Matth. 9, 2. 5 f. Joh. 8, 34; 20, 23 (häufig in der Phrase ἀφιεναι τας ἁμαρτιας). Ein anderer Ausdruck für die einzelne Sünde ist παραπτωματα, einzelne Übertretungen des göttlichen Gesetzes, Matth. 6, 14 f. Mark. 11, 25 f., endlich ὀφειληματα (Matth. 6, 12), Schuld, sofern die Sünde überhaupt und jede einzelne Sünde für den Menschen eine Schuld ist, vermöge welcher er strafbar ist, mithin die Obliegenheit hat, dem Gotteswillen eine Genugthuung, ein Entgelt zu geben, daher die Sünde unter dem Bilde einer Geldschuld dargestellt wird, welche, wenn sie nicht erlassen wird, ganz und gar bezahlt werden muß, Matth. 5, 26; 18, 23—35. Der Mensch als Sünder, als der, an welchem die Sünde habituell haftet, ist der ἁμαρτωλος Luk. 5, 32. Matth. 9, 13, im Gegensatze des δικαιος oder, sofern er beharrlich die Sünde thut: ὁ ἐργαζομενος την ἀνομιαν, Matth. 7, 23. Schon aus diesem Sprachgebrauch ergiebt sich übereinstimmend mit seinen Erklärungen der Begriff der Sünde nach der Lehre Jesu. Sie ist der Widerspruch gegen den νομος als gegen den Willen Gottes, daher Gottentfremdung, im Anschlusse an den alttestamentlichen Begriff. Jesus hat sie in ihren zwei vornehmsten Weisen in der reichen und tiefen Parabel vom verlorenen Sohne, Luk. 15, 11 ff., geschildert. Zunächst scheint die Sünde nur in dem jüngeren Sohne gezeichnet — Entfremdung von Gott, in gleichem Maße fortschreitend

mit der Sucht nach falscher Selbständigkeit —, er selbst faßt sein ganzes früheres Leben in seinem Bekenntnisse zusammen, aber auch bei dem älteren Sohne tritt später der Widerspruch gegen des Vaters Willen ja noch hervor, obschon er äußerlich bei dem Vater geblieben war. Eben weil sie Gottentfremdung ist, hat die Sünde ihre Spitze in dem Unglauben an Christum; denn in Christo hat sich Gott im Neuen Testamente dem Menschen geoffenbart und nahe gebracht. So wird sie Joh. 16, 8, sofern der heilige Geist die Welt ihrer überführen wird, in diesen Unglauben gesetzt. Darin konzentriert sich alle Gottwidrigkeit. Sie wird aber auch positiv zum Hasse gegen Gott, Matth. 6, 24. Die negative Seite, daß man nur der Welt dient und nicht Gott, ist bloß der Schein der Oberfläche; in der That muß man Gott hassen, wenn man der Welt dient, denn sie ist ihm wesentlich entgegengesetzt. Gott ist aber hier noch allgemein gefaßt, wie meist in der Bergrede überhaupt, abgesehen von seiner besonderen Offenbarung in Christo. Beide Gedanken der benannten Stellen sind daher kombiniert in Joh. 15, 23. 24.

Die Gottwidrigkeit aber, welche im Wesen der Sünde liegt, ist zugleich Fleischlichkeit, Joh. 3, 6. Sie hat ihren Anlaß und Sitz in der σαρξ, wie diese als die niedere Lebenssphäre den Gegensatz zum πνευμα bildet, aus ihr entspringen die auf das niedrigere Leben gerichteten Begierden, ἐπιθυμιαι, Matth. 4, 19. Luk. 8, 14, durch welche das Herz beschwert und herabgezogen wird. Ihnen ergiebt sich, wer sich Gott entfremdet, und wer sich Gott entfremdet, ergiebt sich ihnen. Eben die Hingebung an sie vollendet sich in den zwei Richtungen des gottwidrigen Wesens; einmal der Abkehr von dem höheren, der Verleugnung desselben, Lüge, und dann in der Entgegensetzung, der Feindschaft

gegen Gott. Und diese beiden Charakterzüge geben Anlaß, die Sünde als teuflisch zu bezeichnen, Joh. 8, 37. 40 ff., Lüge und Haß. Daraus ergeben sich dann zwei Grundformen der Sünde, die offene und die verdeckte Gottentfremdung, wie Jesus sie eben in der Parabel vom verlorenen Sohne in den beiden Söhnen zeichnet, wie sie ihm in seiner Umgebung als Zöllner und Sünder einerseits und Pharisäer anderseits gegenüberstanden.

Die Lehre Jesu hat also die alttestamentliche Anschauung vom Wesen der Sünde bloß insofern zugespitzt, als sie die Positivität derselben sehr bestimmt hervorhebt, und weil die Offenbarung Gottes jetzt vollendet ist, dasselbe in dem Widerspruch gegen diese, also im Unglauben gegen Christus und letztlich in der Lästerung wider den heiligen Geist, Matth. 12, 31. 32 auch vollendet sieht.

Im übrigen ist ihm eigentümlich, daß er gegenüber jenen beiden Klassen der Sünde besonders nachdrücklich die Sünde in ihrer Innerlichkeit auffaßt; sie verunreinigt den Menschen von innen heraus und ist zunächst etwas Innerliches, das im innersten Grunde der Persönlichkeit wurzelt und heimisch ist, Matth. 15, 11. 15—20, ebenso schon in der Bergrede und später in der antipharisäischen Rede. Die innerliche Qualität macht das Zürnen zur Verletzung des Gebotes: „Du sollst nicht töten." Die innere Sünde ist so sehr die Hauptsache, daß um ihretwillen die Größe oder Kleinheit der That nicht mehr in Frage kommt. Eben deswegen sind auch die Worte so bedeutungsvoll als Offenbarung des Innern, Matth. 12, 34, des Totalcharakters, nach welchem die Frucht des Lebens gestaltet ist, Matth. 12, 33. 35 (unter dem Bilde des Baumes und des Schatzes). Nur diese sittliche Totalbetrachtung ist daher eine berechtigte nach Matth. 7, 16—26. Und es ist hiermit auf das Ent-

schiedenste eine organische, lebendige Ansicht der menschlichen Sittlichkeit im Gegensatze gegen alle mechanische und tote, welche die einzelne Handlung als solche dem Urteile unterwirft, aufgestellt. Auch auf alttestamentlichem Boden war dieser Gegensatz schon erkannt, daß der Mensch nach seinem Herzen beurteilt werden müsse; aber Christus hat ihn eben gegenüber aller pharisäischen Entstellung neu eingeschärft und in seiner ganzen Lehre folgerichtig durchgeführt.

Mit der Innerlichkeit der Sünde hängt ihre Schuld und Strafbarkeit zusammen. Denn je strenger sie innerlich gefaßt wird, desto mehr schließt sie die eigene Kausalität in sich und setzt den Menschen zurechnungsfähig; als freie Verletzung des Pflichtverhältnisses zum göttlichen Willen setzt sie aber eben auch die Notwendigkeit einer Genugthuung. Die Schuld spricht sich schon darin aus, daß die Sünde den Menschen entwürdigt, einmal der ursprünglichen, in seinem Verhältnis zu Gott gegründeten Würde beraubt, Matth. 15, 11, dann eben der Würde der Sohnesstellung im Hause Gottes, Luk. 15, 18. 19, und der Gemeinschaft mit Christo und mit Gott in ihm, Matth. 10, 37. 38, vgl. 33. Diese freie Entwürdigung gegenüber Gott als Schuld schließt aber auch die andere Seite, die Strafbarkeit, das ἔνοχος = Verhaftet-sein, Matth. 5, 22, in sich. Daher wird von dem Sünder Rechenschaft gefordert, Luk. 16, 2, zumal aber im Endgericht, Matth. 12, 36. Er muß Genugthuung geben, Matth. 18, 25—35. Schuld und Strafbarkeit sind aber einer Abstufung unterworfen wie die Sünde selbst, Luk. 12, 47 f. Joh. 15, 22; 9, 41. Der Mensch ist zwar selbst schuld, wo die Erkenntnis fehlt, aber wo sie nun vorhanden ist, wird die Schuld dadurch noch größer. Mit der Sünde ist darum nun das Übel unzertrennlich verbunden. In einer Welt, in welcher alles Leben, der Komplex aller Güter

und die ganze Welteinrichtung von Gott ist, kann die Sünde als Gottwidrigkeit nichts anderes wirken, als daß zugleich eine vollständige Auflösung des Lebens, welches von Gott ist, eintritt, Licht und Leben, welche von ihm kommen, werden in dem Maße schwinden müssen, als die Sünde da ist. Daher treten θανατος und σκοτια ein, Joh. 12, 46; 3, 19; 8, 12; vgl. Luk. 22, 53. Der Tod ist zunächst nicht im physischen Sinne, sondern als allgemeiner Auflösungsprozeß zu verstehen; er zeigt sich für gewöhnlich mehr relativ und partiell; aber diesen Erscheinungen steht sein Begriff in ganzer Fülle und Absolutheit gegenüber; und immer gehören sie einem Prozesse an, der auf diese Vollendung hinstrebt, wenn ihm nicht eine andere Wendung durch neues Leben und neues Licht gegeben wird; daher denn auch in der Apokalypse als die Spitze der zweite, d. h. ewige Tod hervortritt, während er sich auf den übrigen Gebieten des Neuen Testaments sowohl als der leibliche als auch der geistige zeigt. Dieser alles zusammenfassende Todesbegriff ist namentlich den johanneischen Reden charakteristisch, vgl. Joh. 5, 21, mit dem Gegensatze des ζωοποιειν als des Werkes des Sohnes. Die νεκροι sind hier in beiden Beziehungen zu denken. Das μη ἀποθανειν als die Erlösung vom Tode ist daher hier ein Faktum, welches nunmehr in den schon begonnenen Todesprozeß auffallend hineintritt, vgl. 6, 50; 11, 26. Aber auch in synoptischen Stellen haben wir diesen vollen Todesbegriff, wie in dem Ausspruche über den Zustand des verlorenen Sohnes in seiner Gottentfremdung, Luk. 15, 32. Und so ist auch der Begriff von den Toten zu fassen in Matth. 8, 22. Luk. 9, 60. Die leiblich Toten mögen von den geistlich Toten bestattet werden, welche doch zu etwas Besserem nicht taugen: der aber für das Reich Gottes bestimmt ist, soll dieses ver-

kündigen. Auch das Verlorensein gehört hierher, Luk. 19 10, vgl. Joh. 3, 16 (10, 28), denn es ist der Gegensatz von der ζωη αἰωνιος, wie auch die ἀπωλεια, Matth. 7, 13 (vgl. 14). In diesem Begriff ist nun auch die aus dem Alten Testamente schon vorausgesetzte Anschauung eingeschlossen, daß der leibliche Tod Folge der Sünde ist, eben daher auch die Erlösung von der Sünde wesentlich Befreiung vom Tode ist, die Auferweckung ist darin mitbegriffen. Christus ist nicht nur überhaupt das Leben, sondern insbesondere die Auferstehung für uns, Joh. 11, 25. 26 (6, 44. 54). Das zieht sich durch seine ganze Geschichte wie Lehre hindurch, vgl. Matth. 11, 5. Der leibliche Tod ist nur ein Moment in dem Lebensauflösungsprozeß der Sünde. Wie sich das Band zwischen dem Sünder und Gott löst, so löst sich auch das Band des persönlichen Lebens durch die Entfernung von dem wahrhaftigen Quell desselben.

Wie wir schon aus Anlaß des Begriffes der Innerlichkeit der Sünde gesehen haben, so ist es der Lehre Jesu eigentümlich, die Sünde nicht bloß als Thatsünde zu fassen. Sie ist vielmehr ein Zustand, eine habituelle Bestimmtheit oder ein Hang, welcher sich in der Thatsünde nur ausspricht. Das liegt in der Vergleichung des Menschen mit einem guten oder bösen Baume, Matth. 12, 33—35. Luk. 6, 43. Matth. 7, 17. 18. Die atomistische Anschauung ist schon hiermit der dynamischen gewichen. Jesus hat eben ein warnungsvolles Wort an die Pharisäer gerichtet und beleuchtet dasselbe näher damit, daß er zeigt, wie kein Wort und That für sich genommen werden dürfe, sondern immer im Zusammenhange, weshalb auch ein einzelnes Wort einen tiefen Abgrund der Sünde enthüllen könne. So spricht sich das Zuständliche auch aus in der Vergleichung des Sünders mit dem Kranken, der des Arztes bedarf, Matth. 9, 12.

Aber Jesus spricht sich über das Verhältnis des Hanges und der wirklichen Sünde selbst aus: Joh. 8, 34. Jede Sünde, wie sie aus dem Hange hervorgeht, so bestärkt sie auch denselben und steigert ihn, sie ist nicht bloß eine That, sondern sie wird zur Macht, welche den Menschen bemeistert und in ihren Fesseln hält, die Bethätigung der ἐπιθυμια steigert ihre Macht. Diese Macht setzt der Herr voraus, wenn er von sich als Erlöser sagt, er werde sie frei machen. Auch Matth. 12, 43—45 gehört hierher, er spricht hier mit Beziehung auf die damalige böse Generation des jüdischen Volkes, bei welcher auch eine scheinbare Besserung nur einen um so tieferen Verfall nach sich ziehen wird. Auf die letzte Wurzel aber geht er Joh. 3, 6 zurück, wo er einen durch die natürliche Geburt begründeten fleischlichen d. i. sündlichen Zustand setzt. Also der sündliche Hang des Menschen ist mit seiner natürlichen Geburt, mit seiner Natur selbst schon gegeben — eine Lehre, welche der Apostel Paulus am meisten entwickelt hat. Überall aber, wo er auch nicht didaktisch ausdrücklich entwickelt ist, wird dieser natürliche Zustand als der der Erlösungsbedürftigkeit vorausgesetzt. Wohl giebt es noch eine Erlösungsfähigkeit, aber nicht so, als ob sich der Mensch selbst erlösen könnte, sondern es handelt sich bloß um die Art, wie er sich zu der Erlösung, welche ihm geboten wird, verhält. Aber auch hier ist eine Schranke. Es giebt ja Matth. 12, 31 eine Sünde, welche nicht vergeben werden kann. Dies führt uns aber darauf zurück, daß die vollendete Sünde der Widerspruch des Unglaubens gegen die Erlösung ist, der Erlösungsthätigkeit Gottes gegenüber entscheidet sich die Sünde. Durch Bewußtsein und Beharren vollendet sie sich selbst, Matth. 11, 20—24 (vgl. 16—19). Eben daher gehören alle die klagenden Reden Jesu über den Unglauben seiner Zeitgenossen,

besonders der Volkshäupter und Joh. 16, 8; 15, 22. Und als Spitze des Unglaubens an ihn und den Vater ist nun die Lästerung gegen den heiligen Geist zu betrachten, Matth. 12, 31. Luk. 12, 10. Mark. 3, 28.

b) Die Allgemeinheit der Sünde ergiebt sich eben daraus von selbst, daß der Hang, welcher ihr Wesen ausmacht, ein zur menschlichen Natur gehöriger ist. Wenn schon im Alten Testament mit der Erkenntnis, daß wir eines neuen Herzens bedürfen, auch die Allgemeinheit der Sünde erkannt war, so kann das letztere um so weniger fehlen in der neutestamentlichen Lehre, insbesondere der Lehre Jesu, im Zusammenhange mit der Wahrheit der Erlösung. Es ist aufs stärkste ins Licht gesetzt, Joh. 3, 3—8, wenn ganz allgemein gesagt wird, daß niemand ohne eine neue Geburt in das Reich Gottes kommen könne.

Am bedeutungsvollsten sind in dieser Beziehung überhaupt die beiden sich wechselseitig erklärenden Gespräche mit Nikodemus, Joh. 3, und mit dem reichen Jüngling, Matth. 19 (vgl. § 24, 2. a) bb) α). In beiden läßt sich Jesus auf die Frage ein, was zu thun sei, um in das Reich Gottes zu kommen, oder um das ewige Leben zu erlangen. Und in beiden antwortet er im wesentlichen das gleiche, im einen Falle direkt, im andern indirekt, je nach der Individualität des Mannes. Mit dem zwar bedächtigen aber zuversichtlichen Nikodemus hat er einen ähnlichen und doch etwas anderen Gang zu gehen als mit dem jugendlich raschen in seiner Weise begeistert ernsten Jüngling, der in seinen jungen Jahren schon ein Oberster der Schule, Synagogenvorsteher war und voll edlen Dranges zum Guten, in welcher Hinsicht er es nicht bei dem gewöhnlichen Maße bewenden lassen will und eben darum zu dem Herrn kommt, um von ihm als dem guten Meister gewiß und vollständig zu er-

fahren, was er zu thun habe, um in das ewige Leben zu kommen. Beide sind ganz gewiß bei sich selbst, der eine: daß ihm das ewige Leben nicht fehlen könne, der andere: daß er alles zu leisten vermöge, was zur Erlangung des ewigen Lebens gehöre. Bei beiden kam alles darauf an, sie zur richtigen Selbsterkenntnis zu führen und erst durch die rechte sittliche Demütigung hindurch sie willfährig zu machen, sich der Leitung des Herrn zu unterwerfen und so den rechten Weg zum Heile zu gehen. Eben daher gestalten sich die Unterredungen mit beiden so, daß sie zur Erkenntnis der Sünde führen und zwar namentlich dahin, die Allgemeinheit der Sünde zum Bewußtsein zu bringen. Denn beide nehmen sich für solche, die doch in sittlicher Absicht eine Ausnahme machen oder mindestens zu den allerbesten gehören; also mußte er ganz allgemein reden. — Niemand ist gut als Gott allein, und wo es sich um Gutesthun handelt, da kann man sich nur auf eins verlassen: daß, was bei den Menschen unmöglich ist, bei Gott und durch ihn möglich ist (Matth. 19, 26. Mark. 10, 27), wenn der Jüngling Jesum für einen menschlichen Lehrer hielt und doch als den guten Meister anredete, so war er noch auf falschem Wege. Niemand ist gut, jedermann muß es erst werden und kann es nur werden durch die Kraft und Gnade Gottes, das ist die eigentliche Nutzanwendung des Gespräches, welche somit dasselbe sagt, was Jesus dem Nikodemus erläutert. Und der allgemeine Satz bildet dann die Grundlage zu der besonderen Probe der Selbsterkenntnis, welche Jesus (Matth. 19, 21) mit dem reichen Jünglinge anstellt.

Aber dieser Satz von der Allgemeinheit der Sünde geht auch sonst aus seiner Lehre hervor, namentlich wo er von seinem Werke redet. Auf der einen Seite giebt er ja immer

sein Werk als das für alle Menschen bestimmte, Joh. 17, 2; 3, 16. Matth. 13, 31. 38, auf der andern Seite sagt er, er sei gekommen um das Verlorene zu retten, also müssen in seinen Augen alle verloren sein, ohne besondere Hilfe, und eben das allein ist nötig zur Teilnahme an seinem Werke, Matth. 9, 12. 13, daß sie sich als Sünder, als Kranke erkennen. Nur ist bei dieser entschiedenen Behauptung und durchgängigen Voraussetzung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit nie zu übersehen, daß er, wie das ganze Alte Testament und Neue Testament, auch abgesehen von der Erlösung, doch schon einen sittlichen Unterschied macht; es giebt Gerechte und Lasterhafte; dies zeigt jeder Rückblick auf die alttestamentliche Geschichte, ja der Hinblick auf die Heidenwelt, wie Jesus hier mit Vorliebe den jüdischen Gerechtigkeitsstolz zu demütigen sucht durch liebevolle Hervorhebung edler heidnischen Beispiele aus der heiligen Geschichte des Alten Testamentes, Matth. 12, 42. Auch geht er auf die Urgeschichte und in ihr auf den gerechten Abel zurück, Matth. 23, 35.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

worden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunde
die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz a
der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebung
und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganz
ein besonderes Studium. Unsere von einem bewährten Kenner Hamanns getroffe
Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der P
sönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten.

Band 12: **Augustins Bekenntnisse** in neuer Übersetzung und mit einer Einleitu
von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben", „wirkten na
haltig auf mich ein", „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studi
paulinischer Schriften", „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in
heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt", „Anleitung
zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen". „Ich habe damals vorn e
geschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!'" „Die Geheimnisse der menschlich
Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir me
würdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir
bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben"; „die unvergleichlich herrliche Darlegu
der Lebensführung macht das Werk lehrreich und ergreifend", „die Aufrichtigkeit
Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut
betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung", „von entschieden e
greifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt,
jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschö
und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten".

Zweite Reihe (1889)

Band 13–16: **Schleiermacher,** Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evan
lischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in
Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslel

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich
diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges d
matisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientie
durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mit
punkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung
ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen." „Erst das Studi
Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt: es sprach mich besond
an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein ti
Frömmigkeit und edler Freimütigkeit." „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitlicht
aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begri
und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden."

Band 17: **Sursum corda!** Eine Auswahl frommer Lieder aus der Gegenwar
Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: **Massillons** Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lutz,
einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon".

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal-
Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder
herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland I
worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rethorische Größe? Darin, daß er im
die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflich
Waffen, mit ebenso viel Kraft als Geschicklichkeit führt .... Alle die unglückseli
Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie
seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bew
zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich gera
man muß man vor dieser hinrollenden und zermalmenden Kraft sich beugen;
muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Rührung

schmelzen . . . Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein Gesetzesprediger ist!... Hätte er immer das süße Evangelium von der Gnade in Christo gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt." (Theremin.)

Band 19—20: **Theremins** ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte."

Band 21: **Philipp Jakob Speners Hauptschriften,** bearbeitet und eingeleitet von Paul Grünberg.

„Lehrhaft in hohem Grade". „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement."

Band 22—23: **Neander,** Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor D. H. Deutsch.

„Das Ein- und Mannigfaltige der Lehre und des Lebens in der apostolischen Gemeinde — propädeutisch durch anziehende, gewandte Darstellung, einführend in die Geschichte der apostolischen Kirche", „Überleitung zur tieferen Auffassung der christlichen Offenbarung", „bestimmend für mich geworden."

Band 24: **Imitatio Christi,** in neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche." „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben", „zur Stille der Demut führend", „mein einziges Andachtsbuch", „die Wahrheit des Christenlebens". „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und giebt meinem Denken reichliche Nahrung."

Dritte Reihe (1890).

Band 25: **Spittas** Psalter und Harfe nebst einer Auswahl nachgelassener Lieder mit Einleitung von L. Spitta.

Band 26—28: **Neander,** Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen

BS 2397 S34 1892 U/1

Schmid, Christian Friedrich, 1794-1852.
Biblische Theologie des Neuen Testaments
Neue Ausg. Gotha, F.A. Perthes, 1892.
3v. 22cm. (Bibliothek theologischer Kl
ker, 42.-44. Bd.)

1. Bible. N.T.--Theology. I. Title.
II. Series: Bibliothek theologischer Klass
42. Bd. III. Series: Bibliothek theologis
Klassiker, 44. Bd.

333774

gion.

CCSC/mm

Demnächst erscheinen:

Schmid, Neutestam. Theologie. — **Baur,** Vorles. über Neutestamentl. Theologie. — **Bengels** Gnomon II.